当代学术思潮译丛



荣格崇拜

——一种有超凡魅力的运动的起源

著者／［美］理查德·诺尔
译者／曾 林等



上海译文出版社



当代学术思潮译丛

拉兹洛著／系统、结构和经验
霍克斯著／结构主义和符号学
麦奎尔等著／大众传播模式论
哈肯著／协同学：大自然构成的奥秘
耀斯著／审美经验与文学解释学
贝纳西著／市场非均衡经济学
柯廷顿等著／开放经济中的非均衡宏观经济学
弗拉德著／计量史学方法导论
罗洛夫著／人际传播社会交换论
阿佩尔著／哲学的改造
弗朗茨著／X效率：理论、论据和应用
理查德·戴等著／混沌经济学
亨廷顿等著／现代化：理论与历史经验的再探讨
布莱克编／比较现代化
施密茨著／新现象学
罗斯诺著／后现代主义与社会科学
赫费著／政治的正义性
史蒂芬·罗著／再看西方
乔治·里茨尔著／社会的麦当劳化
马克斯·H·布瓦索著／信息空间：认识组织、制度和文化的一种框架
弗兰克·G·戈布尔著／第三思潮：马斯洛心理学
玛格丽特·博登编／人工智能哲学
帕特里克·贝尔特著／二十世纪的社会理论
沃尔夫冈·韦尔施著／重构美学
理查德·诺尔著／荣格崇拜：一种有超凡魅力的运动的起源


ISBN 7-5327-2907-9
9 787532 729074 >
定价：25.00元
易文网：www.ewen.cc

当代学术思潮译丛

荣格崇拜

——一种有超凡魅力的运动的起源

著者／[美] 理查德 诺尔
译者／曾 林等



上海译文出版社



图书在版编目(CIP)数据

荣格崇拜:一种有超凡魅力的运动的起源/(美)诺尔(Noll, R.)著;曾林等译.—上海:上海译文出版社,2002.9
(当代学术思潮译丛)
书名原文:The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement
ISBN 7-5327-2907-9

Ⅰ.荣… Ⅱ.①诺…②曾… Ⅲ.荣格-思想评论 Ⅳ.B84-065

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 029335 号

Richard Noll
THE JUNG CULT
Origins of a Charismatic Movement
Princeton University Press 1994

根据普林斯顿大学 1994 年版译出

图字:09-1999-169 号

荣格崇拜
——一种有超凡魅力的运动的起源
〔美〕理查德·诺尔 著
曾 林等 译

上海世纪出版集团
译文出版社出版、发行
上海福建中路 193 号
易文网:www.ewen.cc
全国新华书店经销
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 850×1168 1/32 印张 13.125 插页 2 字数 276,000
2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷
印数:0,001—4,100 册
ISBN 7-5327-2907-9/B·150
定价:25.00 元

导言

费迪南德·滕尼斯于1873年读到弗里德里希·尼采的《悲剧的诞生》并为其折服，他是以一种“近乎新生的感觉”去读的。[①]在以后的岁月中，滕尼斯暗暗将时任瑞士巴塞尔大学古典文学教师的尼采当作自己的精神导师，个人的思想先知。滕尼斯只能在想像中与他的天才，幻想的尼采交流。他访问过尼采生活的城市，却只是远远地注视他，而不敢上前攀谈。他在想像中无数次给尼采写信，却从未付诸笔端或寄出过。对于滕尼斯而言，尼采有太多神圣的品质，就像奥林匹亚山一样不可企及。[②]

滕尼斯这一时期对尼采的英雄崇拜可称之为他的“个人宗教”。在此意义上的个人宗教正是1841年托马斯·卡莱尔对英雄崇拜的本质所下的定义：一个没有、或尚未在他自己的人格中发现“天才”的神圣亮点的人将神圣赋与了一个活着的或传说中的人。这样一个“世俗”之人，也许的确有些才干，但并不是生就的“天才”，他以言辞或行动私下或群集地

陷入一个英雄崇拜的"天才教派",将这种个人宗教置于他或她的名义上的、有组织的信仰之上。卡莱尔对此有绝佳的描绘:

人们常说,一个人的宗教关乎他的本质。个人如此,民族也如此。说到宗教,我并不是指一个人口头上或以其他形式所承认的教义或他签署和主张的信条,这并不是全部,在很多时候与此根本无关。我们可以见到持不同信仰的人将这信仰中有用或无用的东西贯彻到底的情形,但这不是我所谓的宗教,这常常只是一个人外显的承认和主张,即便深刻,也仅仅是他所做的表示。然而一个人确实相信的东西(这往往不需向自己说明,更无需向别人证明),确实存在于心底,确定无疑的东西,包括他与这个大千世界的所有根本联系,他的职责与命运,才是有关他的本质的东西,决定其他一切的东西。这才是他的宗教;或许,才是他的怀疑主义或者无宗教信仰;是他感觉自己与不可见的世界或不存在的世界的精神联系的方式。因此我说,如果你能告诉我这些是什么,你就在很大程度上告诉了我这个人是什么,他要做的事儿是什么。③

然而随着尼采著作内容及风格的改变,滕尼斯对他的信仰也改变了。《悲剧的诞生》之尼采(1872)已不是《查拉图斯特拉如是说》之尼采(1892)。④阿

波罗文化的理想主义者，瓦格纳音乐悲剧中酒神的追随者消失了，尼采本人就是酒神，非理性主义的异教神，“释放者”，“打破界线者”，反叛的催化剂，突兀的不和谐音以及同样突兀的沉寂之间的诱惑者，宣称犹太——基督教上帝之死、甚至敢于抛弃他自己所钟爱的“神圣英雄”理查德·瓦格纳的反对偶像崇拜者：这才是被那些寻求精神上、或政治上生活改革的个体或团体所接受的、作为酒神英雄的尼采的样子。在 1889 年尼采疯掉之后对他的著作的再发现，以及 19 世纪 90 年代和 20 世纪早期他的那些更大胆的著作的出现，点燃了迷信崇拜的火炬。⑤滕尼斯尽管仍十分崇拜早期的尼采，但已无缘于此运动了。

1897 年滕尼斯那本现已被忘却的、关于《尼采崇拜》的著作出版了。⑥《尼采崇拜批判》是对尼采主义中被崇拜者奉为神明的“解放哲学”与尼采思想的现实影响之间的内在矛盾的社会学揭示。尼采主义的信条颇具魅力：它强调个体自身的天才创造力的释放，鼓励自由地表达个体的心声，而摈弃道德与社会习俗的权威。通过行动，个体能够真正成为他自己，甚或获得象征意义上的不朽。然而尼采的这些信条也部分地鼓吹了少数人对多数人的统治，由那些永远自新的新贵族为庸众指点迷津。滕尼斯认为尼采的思想并未促进大众的解放，却被用来维持社

会上保守派与精英阶层的统治——而这些人及其观点正是尼采崇拜者们宣称要摈弃的。对于尼采主义者而言，对政府或宗教统治阶层中令人沮丧的官僚权威与精英主义的不满，与关于高贵的精英阶层存在的必要性的信念显然并不矛盾。的确，尼采主义者积极促成这个精英阶层的诞生，后者将是以其社会与真理的"更高"价值改造世界的先锋。令人警醒的事实是尼采主义者接受了这些"真理"，却几乎未察觉其中暗含的精英主义成分。因此，滕尼斯发现了这些尼采主义团体成员所承认的信仰与他们的实际行动之间的内在矛盾的潜在危险。

正如历史学家史蒂文·阿师海姆敏锐地观察到的那样，世纪之交欧洲诞生了许多"尼采主义宗教的变式"。"尼采主义一半是创造，一半是对传统信念的全盘否定，对现存的教会的不满。这种不满对许多人而言，不是扑灭了他们的宗教热情，而是点燃了新的对宗教的渴望。"⑦

这的确是个悖论：20世纪的西方思想界被一位宣称上帝已死、而自视为反基督的人所深深地影响——或称唤醒更确切些。然而尼采的"疑问之锤"穿越时空，被现代的精神追求者重新拾起，他们觉得传统与信条之墙挡住了去路，他们呼唤新的琼浆，以反传统的个人救赎来满足一个非常古老的渴望。

一个世纪之后，当我们考察西方社会的精神家园之时，我们发现人们仍对起源于19世纪末、20世纪初的尼采式的运动有着广泛的文化兴趣。这就是围绕卡尔·古斯塔夫·荣格(1875—1961)的先验思想及其理想化人格的国际性运动。荣格是一位瑞士精神病学家，心理分析学家，也是分析心理学派的创立者。今天，人们对荣格了解最多的，还是他作为西格蒙德·弗洛伊德的不听话的追随者，于1913年与老师分道扬镳而自立门户。这个故事还被置于这样的背景之中，即：荣格坚持人的基本的精神本质，而不是自称为"无视上帝的犹太人"的弗洛伊德的那种狭隘的性观点。那些阅读荣格大作，参加荣格运动的人也常常是那些寻求提升自身"精神性"的人。

大多自认为荣格主义者的人都未意识到荣格的思想随着岁月的推移曾有过巨大的改变。例如，1909年底荣格首次提出假设，认为无意识思维在个体经验的记忆存贮之外还有其"种系发生的"或种族的层面，而人们的梦境、幻想，特别是精神异常状态下出现的那些前基督教的、异端的、神秘主义的东西正是来源于这种基本上是生机论的、生物学意义上的积淀。荣格的最终理论，包括超个体的集体无意识(1916)及其原型(Archetype，1919)，都标志着他从与20世纪生物学本已脆弱的连结转向了他祖父

的时代——亦即歌德的时代——所流行的观点。

而此时，在荣格早期思想中潜藏着的形而上学观点变得更明显了：即一切物质——生命与非生命——都有某种“记忆”。可笑的是，这一古老的信念正是荣格最为人乐道的对现代革新的贡献。的确，这些本质上是先验的概念通过它们与精神治疗活动、新时代的精神性，新异教主义的连结在我们的文化中被如此广泛地传播着，以至它们现在仍是无数研讨会、电视节目、畅销书、录像带的主要内容，并构成了一种精神治疗的基础，它的名字就叫荣格主义精神分析。⑧

弗洛伊德也许仍是20世纪末学术精英中的天才，但仅就数量而言，很显然是荣格赢得了这场文化战争，后者的著作在我们时代的大众文化中被更加广泛地阅读和讨论。弗洛伊德运动无论在规模上还是在范围上都无法与围绕荣格的象征性形象而展开的国际运动相提并论。弗洛伊德作为现代文化变革的偶像地位已如此地衰落，以至《时代》杂志都认为有必要举起尼采的大锤，在1993年11月29日那期的封面上问道：“弗洛伊德死了吗？”

如果以历史的角度来看，当代荣格主义现象有许多自相矛盾之处。理论家和实践者强调荣格主义的众多心理学理论和精神治疗的专业性，然而这一

运动的大多数非专业性的参与者是被它的"精神性"所吸引。专业精神治疗家——荣格主义分析学家——强调折中主义,但却要表明他们的理论和技术的荣格主义本质。作为学院化的资本主义企业,它不仅包括世界各地的培训中心(与弗洛伊德体系类似),还包括成百的地方心理学俱乐部(弗洛伊德体系没有),后者给新时代的精神性和新异教主义的活动提供支持。甚至大多数强调治疗培训、希望保持与心理学和医学的职业联系的荣格分析培训中心,也提供星象学、易经、手相术以及其他与神秘科学有关的活动的培训课程。

也许最复杂的矛盾是如何理解荣格本人,在科学史和精神病学史的领域内,他是一位公认的实验精神治疗学家、精神病学家和精神分析学家。谁是真正的C·G·荣格?当今时代,一种与卡莱尔的英雄崇拜极为相似的富有活力的崇拜显而易见,遮蔽了历史上的荣格。复杂之处在于荣格主义现象与其他对医生和科学家的神圣化的情况似乎都不大相同。

例如,间接听诊和听诊器的发明者,勒内-泰奥菲勒-亚森特·拉埃内克,于1826年他45岁逝世时尚不为其同僚所知,但到了1870年他却被选作学院庆祝活动的中心,就像法国医学的一个真正的英雄

那样。诚如历史学家乔治·魏茨所示，拉埃内克成为19世纪法国最伟大的医生之名来自法国医学界的权威人士的集体磋商和政治策略。[9]尽管资料不全，但我们仍能看到同样由带有政治与经济目的的集体磋商所产生的本杰明·拉什(1745—1813)的医学声望，这个人受到19世纪中叶的美国精神病协会的竭力吹捧。[10]在拉埃内克和拉什的问题上，国家主义都是另外一种推动力量。

甚至弗洛伊德在医学巨匠中的显赫地位也得益于这样的事实：自20世纪20年代以来，他的思想便在美国医学院的精神病培训计划中得到传授，这在很大程度上应归功于威廉·阿兰森·怀特(1870-1937)早期对弗洛伊德理论的推崇。怀特(及其他几位弗洛伊德主义者)在美国精神病学界建立医学培训计划方面功不可没。直至近期，北美最古老、最"正统"的弗洛伊德精神分析协会仍只收录那些毕业于正规医学院的美国医生接受精神分析学家的训练。从而，通过这些受人尊敬的学院附属机构的首肯——以及由这些学院的毕业生所撰写的精神病学史——弗洛伊德在医学史和科学史上的声望在20世纪的大部分时间迅速膨胀，作为科学和医学教育中心，在第一次世界大战之后、确切地说，到第二次世界大战结束的时候，从德国、英国和法国转向

美国。[11]

以上所有人物之被神圣化都是由已有的医学或科学团体以学院派的形式发动和保持的。而荣格主义则根本没有这样的机制，因为荣格及其理论一直被排斥在已有科学和医学的学院圈子之外，人们有充足的理由相信他与20世纪更伟大的科学规范相悖。此外，荣格的理论从未引起学院式心理学界的特别注意。尽管大多美国心理学的入门教科书中都确实有一些段落论及荣格，并且许多诸如“人格理论”课的教科书都有一整节或一整章论及荣格，但关于荣格的讨论大多不怎么充分，而且通常只是为了引出关于弗洛伊德的思想和生平的更加详尽的介绍。荣格那广为传播的声望必定另有缘由，那又是什么呢？

也许我们可以着手回答此问题，去考察荣格著作中理论与历史的玄妙关系，以及更进一步，考察这种关系在荣格主义这一社会学现象中的作用。近年来，在心理学历史文献中，理论与历史的关系问题已成为讨论的焦点。[12]除开荣格受弗洛伊德重要影响的相对短的时期（1906—1912）之外，荣格的特征可以由六个相对独立却又有着内在关联的理论的结合来体现：

1. 情结理论（1902左右）

2. 心理原型理论(1913、1921)

3. 主要以生物学为基础的种系发生的无意识的生机论(1909,但1916以后被修改过)

4. 集体无意识理论(1916)

5. 集体无意识的决定因素(1917)或原型(1919)理论

6. 个别化的原理(1916)。

本书的其余部分将致力于揭示上述后四种荣格理论与历史的关系。

尽管荣格主义的心理学对象(特别是荣格理论中的集体无意识及其原型)广为人知,但它们的历史起源及当代意义,是否如库尔特·丹青格所说"不仅……由有特殊兴趣爱好的人所使用,并且是为他们而存在的、有关他们的",还是待澄清。我诚愿与丹青格进一步探讨,"只有在我们理解了这一特殊心理学对象及其实践的历史起源之后,我们才能对它们在历史上的可能优越性提出科学的质疑。"⑬

注　释

① 哈里·利伯森:《德国社会学中的命运与乌托邦,1870—1923》(马萨诸塞州,剑桥:麻省理工学院出版社,1988),第23—24页。滕尼斯在19世纪末期逐渐成为早期德国社会学思想的主导者,这始于1887年他的名著《共同体与社会》的出版。

② 滕尼斯后来确实找到了接近尼采的办法，即与尼采的密友卢·安德烈亚斯-萨洛梅(1861—1937)及保罗·雷(1849—1901)成为朋友。雷与安德烈亚斯-萨洛梅是19世纪80年代"林间大道"的一个活跃的柏林沙龙的主持人，不仅滕尼斯是那儿的常客，历史学家汉斯·德尔布吕克(1848—1919)，语言学家保罗·多伊森(1845—1919)，及实验心理学家赫尔曼·埃宾豪斯(1850—1909)也时常光顾。黑尔佳·施普龙认为这些沙龙"在妇女解放运动中扮演了积极的角色"，因为"它们为妇女提供了直接参与那个时代精神生活的最直接的可能"。参见黑尔佳·施普龙："资产阶级的柏林沙龙：文化与科学的交汇处"，收于W·R·伍德沃德与R·S·科恩编：《世界观和科学学科的形成》(多德·雷赫特：克鲁威尔出版公司，1991)，第402页。

③ 托马斯·卡莱尔《论英雄，英雄崇拜及历史上的英雄》(芝加哥，A·C·麦克勒格公司，1891[1841]，第8—9页。另一本讨论本书提及的英雄崇拜问题的著作(尽管过分渲染纳粹悲剧)是埃里克·鲁塞尔·本特利：《英雄崇拜的世纪：关于卡莱尔与尼采的英雄主义观点的研究》，以及关于瓦格纳、斯宾格勒、斯特凡·格奥尔格和D·H·劳伦斯的笔记，第2版(波士顿：灯塔出版公司，1957)。这些名人有关"大胆的生机论"的共同观点不应被当做原始纳粹主义。他的这一观点是历史学家关于民族主义哲学及团体并不一定是原始纳粹主义的观点的重要佐证(本书也支持这一观点)。

④ 尼采的《查拉图斯特拉如是说》在1883至1885年间被分成四部分出版，印数都很少。1892年的版本首次将这几部分结集在一起出版，它被广为传阅并对19世纪90年代的欧洲文化产生了重大影响。

⑤ 这些著作是：《瓦格纳事件》，1888年；《偶像的黄昏》，1889年；《反基督》，1895年；《尼采与瓦格纳》，1895年，以及1908年的自

传《看哪，这人》。

⑥ 费迪南德·滕尼斯：《尼采崇拜批判》（莱比锡：O·R·赖斯兰德出版公司，1897）。

⑦ 史蒂文·阿师海姆：《尼采在德国的遗产，1890—1990》（伯克利——洛杉矶：加州大学出版社，1992），第 201 页。

⑧ 1988 年播出的对神话学家约瑟夫·坎贝尔（Joseph Compbell，1904—1987）的红极一时的电视专访，尽管很少提及与荣格的渊源，却是对荣格的先验论集体无意识及其原型在现代个体的生活（特别是他们的梦境）中的体现的很大推动。这些专访载于约瑟夫·坎贝尔和比尔·莫耶斯的《神话的力量》（纽约：道尔布迪出版公司，1988 年）。随着这些专访被反复播出，荣格主义的浪潮引起媒体的关注：见 1992 年 12 月 7 日出版的《美国新闻与世界报道》上的长篇文章，以及 1992 年 2 月 7 日出版的《精神病学新闻》上的"对卡尔·荣格兴趣的复兴以及对更广泛的精神动力学观点的接受"（这是美国精神病学联合会的专业性报纸）。

⑨ 乔治·魏茨："过世的拉埃内克：创造出一个现代医学英雄，1826—1870"，载于《医学史杂志》，61（1987）：第 541—562 页。

⑩ 理查德·施赖奥克："本杰明·拉什的医学声誉"，载于《医学史杂志》，45（1971）：第 507—552 页。

⑪ 对于这种倾向及相关问题的讨论，请参见罗伊·波特和马克·米克尔的心理学史："关于精神病学及其历史的反思"，载于马克·米克尔和罗伊·波特编：《发现精神病学史》（纽约，牛津大学出版社，1994），第 3—36 页。我要感谢米克尔对我使用这一未出版的重要文章的授权。关于科学研究中心向美国的转移，参见罗杰·盖格：《科学进步：美国研究性大学的发展，1900—1940》（纽约，牛津大学出版社，1990）。

⑫ 这一论题是汉斯·拉帕德，P·J·范施特恩，L·P·莫斯与

威廉·贝克编辑的《理论心理学年鉴》,1993年第8期的论文主题。

⑬ 库尔特·丹青格:"心理学对象、实践与历史",载于《理论心理学年鉴》,1993年第8期,第43页。有关文章还包括库尔特·丹青格:"20世纪早期心理学的社会背景及其研究性的实践",载于米歇尔·阿什和W·R·伍德沃德编的《20世纪思想与社会中的心理学》(剑桥,剑桥大学出版社,1987),第13--34页。

目 录

第3部分 荣格教派

第 部分

卡尔·古斯塔夫·荣格的历史背景

1 历史上的荣格问题

理解19世纪流行思想的历史是理解历史上真正的荣格的关键所在。这一点是在荣格去世后出版的《回忆、梦想、反思》(Memories, Dreams, Reflections)一书中未能提供的,而至今为止几乎所有关于荣格的传记的基本素材均来源于此书。[1]研究历史上真正的荣格将是非常必要的,即使我们刚刚开始想了解荣格及其学说对20世纪文化的巨大影响。追溯荣格一生的历史轨迹,也有助于理解荣格主义的自相矛盾之处。在把荣格理论浪漫化、理想化的这个运动中,人们似乎对《回忆、梦想、反思》之外的其他有关荣格的历史资料毫无兴趣。

《回忆、梦想、反思》一书最初是由荣格的一位最亲密的助手安尼拉·雅费(Aniela Jaffé)撰写并整理的一本荣格传记,署名为安尼拉·雅费,不过注明"部分由荣格撰稿"。荣格本人亲自写了此书的前三章——关于他的童年、少年及大学时代的生活,以及书的最后部分——标题为《后期思想》,涉及荣格对上帝、生命及爱的本质的形而上学的思考。虽然这些内容占全书三分之一的篇幅,但雅费等人对这些素材进行过进一步的编辑。有关托尼·沃尔夫(Toni Wolff)(她是荣格40

多年的密友）的一章，本来可能直接由荣格本人撰写，但在编辑之初就由于荣格家庭的反对而被删除。当时，荣格已是风烛残年。因此这本书可看成是荣格门徒的作品。

《回忆、梦想、反思》一书不曾给对历史真相感兴趣的人提供什么帮助，但却给对神秘主义感兴趣的人提供了依据。荣格批评圣保罗的关于耶稣的著作道："那些平淡的事情与奇迹如此错综复杂地交织在一起，以致我们永远无法确认事实。""最奇怪的是，作者似乎对耶稣作为一个真实存在过的人毫无兴趣。"② 这一批评也许同样适用于《回忆、梦想、反思》以及它的众多模仿者。③ 很显然，此书与《福音书》一样，成书于众多人之手，因而使人对"自传"一说产生怀疑。④

《回忆、梦想、反思》一书中及荣格的追随者对荣格的人格和思想的神圣化，所遵循的是社会学家、宗教史学家而不是科学或精神病学史学家所熟悉的重复了千年的模式。荣格传记的风格也同样遵循着异教传记的传统风格，即将他描述成近古时代两种相互联系着的有魅力的形象：神人（divine man）和苦行圣人（ascetic holy man）。⑤

荣格的梦、幻觉、预感、超自然的心理体验，对病人的神奇治疗，对死后生活和再生的冥想，他与死者的精神交往，在"冥界"（即集体无意识）中与神（即原型）的对抗，他在博林根石室中的苦修，所有这一切在《回忆、梦想、反思》一书中与他最后的理论主题——集体无意识及原型——相互交织在一起，由此为我们勾勒出荣格的一生，与他的理论相互印证的一生。荣格由此成为荣格精神分析的文献中唯一的完整的个体化的偶像。《回忆、梦想、反思》在结构与风格上也颇似异教徒关于神人的传记，例如3世纪时菲洛斯特拉托斯（Philostratus）的

《提亚纳的阿波罗尼奥斯的一生》(Life of Apollonius of Tyana),或者最低限度上,也像是中世纪的圣徒传记,[6]而不是一个"伟人"的真实写照。[7]

近古时代的"神人"是具有超凡魅力、被视为"与上帝有特殊关系"而为信徒们追随的人。[8]这种特殊关系赋予其人治病和预言的神奇能力。例如,阿波罗尼奥斯就被菲洛斯特拉托斯描述成有预知的天赋,他"以梦的形式接受并传达神的旨意",[9]并有时通过神奇的驱除恶魔或改变病人的饮食、习惯等方法来治愈疾病。

近古时代的苦行"圣人"与神人的相似之处在于他们都能创造奇迹,驱魔治病也是他们的拿手好戏。古典主义学者彼得·布朗指出:"首先,圣人是具有巨大威力的人。"[10]圣人代替了传示神谕的神使而成为近古时代的主宰者与医治者。但神人是从上帝那儿或某种神秘的源中获得力量,而圣人的力量则来自于他们与动物界[11]以及在荒凉之地通过苦行修炼得到的与自然界的同一。[12]与弗洛伊德派和荣格派一样,圣人也有许多追随者。而且,与弗洛伊德的培训中心和荣格为病人进行精神分析的社会组织有相似之处:近古时代的埃及(3到5世纪)"首次形成了圣人周围的世俗和神职追随者圈子。"[13]与现代的另一相似之处还可以在这么一段文字中发现,那就是"考古学家在古埃及的考古发掘中发现,古代隐居者的狭小住所中存在过布置精美的咨询室。"[14]

从这个意义上说,在《回忆、梦想、反思》一书中我们看到的不是一位名医和学者的人生,而是关于一个英雄和圣人的神话,一段由基本上是宗教团体所直接制造出来的生涯。这是一本"学派传奇"式的传记。荣格的生平成为荣格运动中关

于超验的(集体无意识)和救赎(个别化)的共同价值和信仰的基础。但今天我们能够洞悉荣格的个人形象是如何被制造出来的(不幸的是,这是所有唱颂歌的传记的共同悲剧)。对荣格学派的传奇在他身后的延续,特别是在荣格运动中那些精神分析精英中的延续,与当今社会上被大众传媒制造出来的虚假形象非常相似,追名逐利者以此诱人的幻觉来获得和维护其经济和社会利益。[15]假如你想走近历史上真正的荣格,你必须找到一条途径,寻找到"雅费之前"的传记材料,正如我们力图去分辨出"保罗之前"的真正的耶稣一样。[16]

教派与神授能力

使用"教派"一词总是会带来一些问题。[17]长久以来它一直被用来指社会中的"另类":没有人愿意承认自己是一种教派的参与者,那意味着疯狂与不理智,失去个人意志和自决能力("这无异于行尸走肉"),死抱着僵化的信条和异乎寻常的行为,使自己被排斥于传统社会之外。但自相矛盾的正是这种被排斥感和由此产生的改造社会的愿望吸引着众人加入各种各样精神的、政治的或其他的运动中去。同是被排斥者的强烈意识往往可使人们聚在一起,被主流社会中的权威所误解和忽视是他们共同的伤痛。这种聚集因一个具有个人魅力及特定的整体性世界观的领袖人物而变得更加紧密。该领袖最初是以有形的面目出现,在其死后则只需用他的形象和传说来唤起团体的认同感。荣格的追随者们就是这样在瑞士形成了最初的"荣格教派",而后扩展到世界的其他地区,形成

今天荣格运动的格局。

根据本书的写作目的，我想在此提供两种不同的关于教派的定义。沿用历史上神学院的用法，我在此借用新教学者威廉·布塞（Wilhelm Bousset）对教派的简单定义："为礼拜而聚在一起的团体"。尽管这是一个很宽泛的定义，但在荣格运动中它却很切中卡莱尔（Carlyle）的英雄崇拜的精神。[18]现代精神病学家以一种更加符合心理学、尤其是社会学的方法定义一个魅力型团体，其根据是马克斯·韦伯（Max Weber，1864--1920）关于魅力型权威的论述：

一个魅力型团体由十几人，甚至成百上千人组成。它具有以下心理特征：成员们1. 有共同的信仰体系。2. 保持一种高度的社会凝聚力。3. 受群体行为模式的强烈影响。4. 赋与其团体或领袖以魅力（有时是神力）。[19]

从各种意义上讲，荣格都是一个魅力型领袖的典型。一位魅力型领袖对其追随者的领导力量被认为是来自超自然的力量，而荣格正是被追随者们崇敬地描绘成这样。韦伯在他写于1911—1913年间，但在死后发表的《宗教社会学》（Religions-Soziologie）一书中这样写道："关于这个概念已确定的说法是：某种存在被隐藏着，并指导着自然物、人造物、动物或人的神秘行为。"[20]因此，魅力型领袖被其追随者看做是普遍力量的源泉，普遍力量就像宇宙射线那样，通过他或她的个人力量透镜得到聚焦并增强。"虽然不是绝对地，但通常他们超自然的力量都是用以下这些特定词汇描述的：'mana'、'orenda'或伊朗式的'maga'。因此我们用神授能力一词来形容这些超自然的力量。"[21]

1928年，荣格曾用"超自然的个人"来对同样的概念作本

质上的描绘。[22]而超自然个人背后的超自然力量自然就成为集体无意识的原型。虽然在1922年人们不难得到韦伯关于宗教社会学的主要著作——在其中他对魅力型领袖的本质进行了探讨，但值得注意的是，荣格并未引用韦伯的概念，尽管他后期的"超自然的个人"概念可能建立在韦伯的"魅力型领袖"概念基础上。韦伯与荣格的直接联系没有任何记载，但荣格可能在二十世纪三十年代做为客座发言人参加德国的基督教组织"统治者"的活动时结识了韦伯的妻子，玛丽安娜·韦伯(Marianne Weber)。[23]荣格肯定至少早在1908年就通过"反叛的精神分析学家"奥托·格罗斯(Otto Gross)知道韦伯其人，而格罗斯在那段时间对韦伯及其在海德堡的直系亲属圈子产生过巨大的影响(格罗斯对韦伯及荣格的影响将在以后的章节中讨论)。

除了大量证实荣格做为"精神之父"的迷人影响的已出版的论述之外，吉恩·纳姆奇(Gene Nameche)在二十世纪六十年代末、七十年代初收集的对近二百位和荣格相识的人的访谈也同样充满了关于荣格的魅力型描述。这些访谈的副本构成了康特威医学图书馆中的"荣格口述档案"。在被拍摄下来的对莉莲·弗雷-罗姆(Liliane Frey-Rohm)的访谈中，这位荣格晚年最亲密的追随者说道："无论你在心理学俱乐部中还是在私人会面时，亦或在精神分析时遇上他，他总是表现出对于'精神食粮'——我想用这个词来说明——的浓厚兴趣，一贯如此，且非常投人。"[24]从上百种对荣格的直觉、超感觉能力，特别是他的个人魅力的文字材料推断，他的确为众多的追随者提供了充足的食粮。

荣格本人曾多次提醒他的读者，我们都生活在特定的历

史情景之中，由此形成了个人心灵中那些特殊冲突的模式。荣格也许会同意韦伯关于我们在本质上是“历史中的个体”这一论断。[25]那么，历史上真正的荣格又是什么样的呢？

追寻历史上真正的荣格

由于本书并不是关于荣格生平的传记，而是旨在从思想史的角度来探讨荣格，所以不可能深层次地涵盖荣格生平的所有细节。对于试图将一个真实的人从神话中区分出来的历史学家来说，这个任务过于艰巨。荣格及其学说以永恒的面目出现，因此也是超越历史的，几乎没有可能去发现其历史的准确性或编年顺序。与弗洛伊德全集标准版严格依照编年顺序的形式不同，荣格的选集是“按主题”分组的。而弗洛伊德和荣格的著作选集都是他们各自追随者的产物，因此上述区别可能代表了这两个运动的核心目的的重要区别：弗洛伊德主义者旨在确立弗洛伊德作为一位主要的文化人物，一位令人崇敬的科学天才在历史上的地位；而荣格主义者似乎更关心保持荣格作为一位被赋予了神性，并且传播精神的永恒真理的人间使者的形象。

在精神病史学家亨利·埃伦伯格（Henri Ellenberger）的著作中，我们可以发现更多有关荣格的生平材料，因此有必要向读者介绍一下埃伦伯格的著作。[26]他的著作比相对缺乏史实的英文版的《回忆、梦想、反思》一书权威得多，尽管德文版的《回忆、梦想、反思》中的确包括了有关荣格家庭的更多资料。

卡尔·古斯塔夫·荣格(Carl Gustav Jung)1875年7月26日生于瑞士的凯斯维尔,其父保罗·艾基利斯·荣格(Paul Achilles Jung, 1842—1896),其母埃米莉·普莱斯威克(Emilie Preiswerk, 1948—1923)。有趣的是,他的父母均是资产阶级家庭中的第十三个孩子,由于失去了相当多的财产,他们都深切地感受到贵族没落之苦。荣格家族中的男性多是新教牧师和神学家(有些还具有虔诚派倾向),医生,古典文学学者(希腊、罗马文学),东方(希伯来、阿拉伯)语言和文化学者等。保罗·荣格所获的神学博士学位使他成为所有这些领域的专家,因而在少年荣格的家中有许多古代学术著作和绘画。关于家族中父系一方的女性,我们所知甚少,但根据家族传说,他的家族中母系一方的女性具有巫师的超凡洞察力的特征。

我们有必要澄清荣格家族发源的几个问题,因为这是荣格传记中经常被忽略的问题(有时是有意地)。

首先,荣格在本质上的日耳曼身份。传记中的描述总是强调他的瑞士国籍,他的瑞士爱国主义等等。荣格确实是民主中立的瑞士的自豪和忠诚的公民。历史上,大多数德裔瑞士人都反对由普鲁士大力推行(并最终实现了)的十九世纪泛日耳曼主义的统一运动。然而作为瑞士国内冲突的来源之一,这种在德裔瑞士人中的泛日耳曼主义从未真正消除过。德意志帝国主义的悲剧(德法战争,两次世界大战)使多数“中立”的瑞士人不愿提起他们的德意志根源,荣格也不例外。就政治和国籍而言荣格属于瑞士,他与德国人和奥地利人断绝了关系。尤其在二十世纪三十年代末,由于荣格和纳粹德国关系密切的组织和个人有牵连,致使有人指控他是纳粹的同

情者。荣格和他的追随者试图消除这种印象，强调他只是具有人道主义倾向的中立的瑞士医生。[27]

但无论是在生理上还是在文化上，荣格都强烈地意识到他的德意志根源，更具体地说，是他的德裔祖先。他著名的祖父：老卡尔·古斯塔夫·荣格（1794—1864）是德国一名信仰天主教的医生，剧作家，科学家，最后担任了巴塞尔大学校长（该校由教皇庇护二世于1460年创立）。老荣格正是在弗里德里希·施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher，1768—1834）的劝说下皈依了新教，此人是伟大的新教神学家，强调在体验上帝时感情的作用，并对十八世纪及十九世纪初的浪漫主义运动产生了深远的影响。

除此之外，老荣格据说是歌德——德国天才，尼采式"超人"的原型——的私生子。[28]这一家族传说是荣格一生中反复讲述的故事，显然他对自己是天才歌德的直系后代的浪漫想象很是着迷。在强调遗传的时代里，荣格家族的遗传天分显然只能是来自德意志一方，而非瑞士一方。事实上，家族中的母系方面，一个繁衍了许多代的瑞士新教世家，存在着明显的遗传退化的特征。埃伦伯格告诉我们："在那个时代，遗传被看得很重，这个家族中的整个母系方面似乎都被精神错乱所困扰。"[29]

赫尔曼·凯泽林伯爵（Herman Keyserling）在1928年对《欧洲范围》（Das Spektrum Europas）一书进行评论时，提及荣格是一个"典型的瑞士人"。荣格颇有气度地拒绝这一褒奖道："我的家族中母系的一方具有五百年的瑞士人血统，但在父系一方只有一百零六年。因此我必须提请读者注意我的'相对瑞士化'的态度，这源于我只有百年稍多一点的瑞士精

神。"[30]荣格显然更强调他的父系根源，进而我们无需再强调他的德国祖先对他产生的更大的影响。

对这个问题的另一种解释，可在奥斯瓦德·斯彭格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)的主张生机论的《生命哲学》(Lebensphilosophie)一书对"教化"(Civilization)与"文化"(Culture)两个概念的区别中找到。在荣格身上，他的"教化"，即韦伯所说的从外部强加于他的"铁笼"是瑞士的，天主教式的；但他的"文化"是德意志式的。斯彭格勒认为，只有"文化"才能造就和反映人的灵魂。[31]因而，荣格的灵魂从这个意义上说是深植于德国之中的。

从荣格六十岁以前的著作和书信中，我们可以清楚地看到，他始终自认是德国人民的一分子，与德国人民共享关于生命能量的信念，以及与此相伴而生的先验的精神性和泛神论信仰。事实上，如果我们回顾一下他在1911—1912年间将"里比多"重新定义为广泛的生命力(正是这种观点加深了他与弗洛伊德的分歧)，他终其一生所宣扬的自我与他人(其他个体或自然界)间的神奇联系的被称为神秘参与性人类学概念，他后来(1946年)对家族里比多的推论，[32]都可以看到他对无穷尽的"生命力"的再定义。正是这一广泛的公众信仰使每一个德国人与其他人分享着共同的归属感，共同的情感世界。[33]移情的概念本身就在公众中呈现出神秘的比例，是荣格使这一概念从催眠师及弗洛伊德传统中解放出来，证明人可以将超越个人的(原型)意象投射到其他人身上，因此投射者与被投射者共享着神秘天数。由此，荣格最终从心理学的角度解释了希特勒和德国大众之间的有些神秘的"心理移情"。此外，荣格一再提及的地理环境的影响——即地球与自然环

境通过土壤的指导性特征对人的灵魂(甚至相貌)的影响——也同样源于十九世纪德意志式的“人民”概念。[34]

然而指出荣格确信自己是人民的一分子,从人民的角度著书立说,并不意味着他就是法西斯、纳粹,甚至反犹分子——虽然这后一种指责的证据出现在荣格的许多个人言论和私下行为中。尽管这些可能成为荣格具有明显的种族主义思想的证据(在当时,这种思想主宰着知识界),但这并不能必然地成为我们今天所理解的种族主义的令人信服的证据。在这一点上我们被历史和希特勒所蒙蔽了。相反,我们应当记住,在十九世纪末二十世纪初的日耳曼人统治的欧洲,正如历史学家彼得·盖伊(Peter Gay)所说:“诸如人民,帝国和精神这样一些空泛而陈旧的字眼在文化的伟大征服中已被赋予了新的含义。这并不是我们想象中的洪水猛兽(也许看上去如此),而是托马斯·曼(Thomas Mann)和弗里德里希·贡多尔夫(Friedrich Gundolf)的语言,还有其他成百上千(无论年轻或年老)的人也在说着的听上去完全相同的话语。”[35]

荣格的出身背景中经常被忽视的第二个方面,是他终生的精英意识。由于老荣格的赫赫声名,荣格家族在巴塞尔是很受尊敬的。荣格正是在那儿长大,进入中学(1886—1895)和巴塞尔大学医学院(1895—1900)的。当时巴塞尔还是个小镇,宗教的社会等级制度使它变得更小。[36]当老荣格的身世(指他可能是歌德的私生子)被揭示出来后,他的光环也笼罩了他孙子的日常社会交往。

荣格的父亲保罗,终其一生都在瑞士的乡间做牧师,在我们看来这也许是个平凡的角色,但埃伦伯格指出:“教堂被称作是‘德意志文化的一个胚胎细胞’”。[37]十九世纪日耳曼人统

治的欧洲，宗教阶层是社会的最高、也是最博学的阶层。在德国、瑞士和奥地利大学，通常只有那些最有天赋的学生们才被选出学习神学，而德意志知识分子中的绝大多数都来自宗教阶层。他们是新教里的“旧贵族”，是反对野蛮、异教、神秘主义的堡垒，也是罗马天主教的威胁者（也许正是这种成长环境的影响，荣格在长大成人之前，始终对走进天主教堂存在恐惧与焦虑感。尽管他一生曾多次前往意大利，却从未到过罗马）。[39]这个阶层中的家庭通常会彼此联姻（荣格的父母即是如此——他母亲是瑞士一位著名的新教牧师的女儿），他们形成一个文化精英阶层。一位历史学家称之为“德意志声名显赫的家族”。

荣格在成长过程中清醒地意识到自己在这个阶层中的社会地位，他的前半生也大体上遵循了与之相近的资产阶级路线（作为医生，大学教授，丈夫与父亲等）。终其一生，荣格始终活跃在精英阶层。并在短时间内，成为这个阶层的领袖，从而常常具有巨大的影响力。他在进大学仅两年后的 1897 年就成为有 120 名成员的左芬格联谊会的主席（其宗旨是祖国，友谊，文学，代表了推行泛日耳曼精英文化的目标，是在瑞士能容忍范围之内的政治分裂团体），[40]在进人贝格霍尔茨利精神病医院仅五年后的 1905 年，就成为仅在欧根·布洛伊勒(Eugen Bleuler)院长之下的第二号人物；在与弗洛伊德相识不到一年的 1907 年就成为精神分析运动中仅次于弗洛伊德的重要人物，并成为国际精神分析协会的第一任主席（1910—1914 年）；然后大约从 1912—1913 年开始，领导着他自己的一个小团体，并逐渐扩展成为广泛的文化运动。因此，荣格最初的领袖经验来自子在小精英团体中崭露头角，这些团体具

有很高的凝聚力，由好争辩的哲学精英组成，每个人都有自己的独特想法和目标，试图改造整个社会。尼采的新贵族理想在荣格身上得到体现。

1925 年，在五十岁生日的一个月后，也许是对他本人经历的反思，荣格把一些个人身上惊人的领袖气质归因于一个半精神性、半物质性的概念，这是他构想出来但未曾发展下去的一个概念：祖先占位（Ancester Possession），从字面上看，指一个人的精神世界被其祖先所占据。“换句话说，祖先占位概念就是那些自主情结在人的精神世界中以孟德尔式的基因组的形式存在，完整地从一代传到下一代，不受个人生活的影响。”[41]荣格也许想到了他本人身上的德意志天才的隐秘遗传：

让我们打个比方说，一个普通人得到了一个显赫的职位，拥有很大权力。他本人以前并非领袖，但在他的遗传基因组中有这样一个领袖的模式、或这样的可能性。这个基因组占据了他，从这时起他就具有了另一种性格。只有上帝知道他身上到底发生了什么，就像他已丧失了自我而祖先的基因组取而代之，将他吞噬了一般。[42]

这样的事情对于荣格来说总是可能的，在他看来我们的身上蕴藏着祖先的情感和能力。尽管在 1916 年以后，他在科学著作中偶尔也努力使自己与明显支持生机论者保持距离，以使他的学说更合乎那些越来越怀疑生机论而支持唯物论的专业读者的口味，但生机论的比喻和观点一直是他著作中的重要组成部分。

第三个经常被忽略的有关荣格早期生活的方面，是在教育哲学方面和在当时日耳曼人统治的欧洲的学校中占主导地

位的古希腊-罗马文化。如伊莱扎·玛丽安·巴特勒(Eliza Marian Butler)所说，这种"希腊对德国的专制"本质上始于约翰·乔基姆·温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann, 1717—1768)对古代——特别是古希腊——的异教徒的唯美的文学艺术奇迹的再认识，[43]歌德称之为温克尔曼对希腊艺术的伟大"发现"。他的著作将古希腊描绘成真与美的田园诗般的，宁静的，理性的黄金时代，直到十九世纪末这种思想在德国文化中一直占统治地位。古希腊是纯洁的，超凡脱俗的，是天才的诞生地，它与堕落无缘，因而是德国文化的理想效仿对象。温克尔曼最著名的论断集中体现在他对理性与非理性，太阳神与酒神的阐述中，他将古希腊理想化了：

希腊经典中的普遍而显著的特征最终体现在形式及其表述中的高贵的简洁与安宁中的伟大。无论海面的风浪多么狂暴，海底总是平静的；同样希腊人物无论在任何壮烈的痛苦中总显示出灵魂的伟大与深沉。[44]

温克尔曼的作品成为激发德国浪漫主义文学艺术的最初源泉。希腊神话成为德国文化繁荣期的文学作品的主要来源，这一点在歌德作品中表现得尤为明显。歌德在欧洲文化中的地位是毋庸置疑的：从任何角度讲，他都是不可多得的创造性天才，影响了他那个时代文化的各个侧面。他用美感和激情的第一束火花点燃了德国早期的古希腊人文主义，紧随其后的是海因里希·海涅(Heinrich Heine, 1797—1856)，以及世纪末的古希腊人文主义者——古典语文学家尼采，他使文化从温克尔曼安详而理性的太阳崇拜之后产生了巨变。[45]特别是歌德的《浮士德》，成为德国文化的经典样板(荣格在15岁时初次读到很多这样的著作)，在德国学校中被一代又

一代孩子所传诵和复述着。[46]为了理解他们正在背诵的歌德作品，这些年轻的学生必须首先对基本的希腊神话略知一二。

通过歌德和德国浪漫主义，通过在中学和大学里广泛教授拉丁文和希腊文，几乎所有人都对希腊罗马神话和文学有一定了解，或能背诵异教徒作家的那些广为人知的段落。[47]如此广泛地存在于日耳曼人统治的欧洲社会各阶层中的对古希腊文化的熟悉程度，使英美人不胜困惑。英国精神分析学家，弗洛伊德的传记作者，欧内斯特·琼斯(Ernest Jones)曾不无愧疚地承认，在他于1907年与荣格最初接触，及1908年与弗洛伊德及其维也纳追随者接触时，感触最深的是"他们在谈话中频繁背诵拉丁和希腊文学段落，并对我的一无所知不胜惊奇。"[48]

荣格早期生活的特征是：沉浸在希腊罗马神话和文学与德国古典文化中，参与到思想文化精英们对文化革新的推广之中，并且带着尤为明显的遗传论烙印。在十九世纪，对于遗传及其结果的关注被看成是一种科学方法，可据此想象死者及其对现在的影响。这种特殊关注强烈影响了荣格生活的下一个阶段，即世纪末阶段。正如他本人在1925年所说：这是一个"包含了我所有思想起源"的阶段。[49]

注　释

① 荣格：《回忆、梦想、反思》，安尼拉·雅费编辑(纽约：潘瑟纳出版社，1962年)。该书尽管年代久远仍堪称最佳，它对荣格的工作进行了深入细致的批评，该书被称为具有独特风格的"自成神话"。彼得·霍曼斯：《历史中的荣格：现代性与一种心理学的诞生》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1979)，第29页。

② 荣格："对约伯的回答"，载《心理学与宗教：西方与东方》CW11(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1969)，第645段。

③ 在众多荣格传记中，在对荣格的神秘离奇的描述方面与《回忆、梦想、反思》最相似的是玛丽-路易丝·冯·弗朗茨的《荣格：我们时代的神话》（波士顿：小布朗出版社，1975；德文版，1972）。冯·弗朗茨（1915—　）曾在1933年她18岁时与荣格相识并成为他最亲密的追随者之一。她终生未婚，在荣格在瑞士博利根建造了石塔之后，冯·弗朗茨曾在附近购置了房产，并在她的朋友芭芭拉·汉娜家附近建造了她自己的石塔。芭芭拉·汉娜是另一位荣格的亲密追随者，她的荣格传记《荣格：他的生平和著作，传记性回忆录》（纽约：帕特南出版公司，1976）是所有追随者所著荣格传记中最好的一本（根据新的历史上的细节）。劳伦斯·冯·德·波斯特的《荣格及我们时代的故事》是一个朋友和追随者对于荣格作为一位精神领袖的描述。新一代的荣格传记作者继承了这种理想化的传统，将他看成是"精神的院长"（spiritus rector）。例如，格哈特·韦尔的《荣格传记》（波士顿：尚博哈拉出版社，1987）。

④ 荣格学者索努·沙姆达萨尼提醒我注意雅费的《回忆、梦想、反思》一书的结构、荣格的家庭、出版英文版本的蓝登书屋的编辑们。在波士顿哈佛医学院康特威医学图书馆的稀有书籍收藏中可以找到《回忆、梦想、反思》一书的编辑稿，上面有编辑修改的标记以及出版后的版本中缺失的材料。有关托尼·沃尔夫的早期资料——荣格亲自写的极少数的材料之一，在编辑过程之初，即荣格刚刚去世时就被荣格的家庭删除，因此在康特威也无法看到。据说这些内容与《回忆、梦想、反思》的版式相似，包括了荣格和沃尔夫两人有关他们相互之间非常重要的梦、共时性方面的报告等。他们两人在长达40年的时间里保持着非常密切的私人关系。

⑤ 有关"神人"参见大卫·蒂德：《创造奇迹的魅力人物》（米苏拉：SBLDS出版社，1972）和卡尔·哈拉德：《古希腊犹太教里的神人》（同上）。

⑥ 参见加博尔·克洛尼曹伊：《超自然力量的用途》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1990年）。

⑦ 查尔斯·塔尔伯特：《古地中海地区的哲学家和统治者的传记》。这一英雄形象使他创立的社会价值体系个人化，"这样一种由宗教社会直接创造出来的生活可被称为'崇拜传说'"。同样，我认为在《回忆、梦想、反思》中对荣格的理想化、神圣化的描述也成为荣格运动中的崇拜传说。

⑧ 凯：《医学、奇迹和魔幻》，第84页。

⑨ 同上：第85页。

⑩ 布朗："圣人的出现及其作用"，第142，121页。

⑪ 同上：第132页。

⑫ 荣格经常隐居到他在博林根建造的石塔中去逃避文明社会一事在《回忆、梦想、反思》的"石塔"一章中被理想化了。书中记载荣格在自然界的、自我观照的孤独状态中变得富有诗意："在博林根，似乎听得见的寂静包围着我，我生活在'与自然的平静、和谐之中'。思绪浮向表层，又追溯到数个世纪之前，并相应地加入到遥远的未来之中去。在这里，创造的痛苦被减轻了，因为创造与嬉戏彼此接近了"（第226页）。荣格回归自然去接受人类流传下来的智慧、去感知未来，这种形象被看成是异教的苦行圣人。荣格也似乎曾经历过德国浪漫派的奇遇，参见依尔莎·怀特："孤寂和独处：对自愿逃避社会的历史性、哲学性思考"，载海特·黑泽编辑的《医学和精神病学的历史性探索》（纽约：斯普林尔出版社，1978），第87—98页。

⑬ 布朗："圣人的出现及其作用"，第101页。

⑭ 同上：第134页。

⑮ 参见罗纳德·格拉斯曼："制造出来的神授能力与合法性"，载《社会研究》42（1975），第615—636页。

⑯ 即在安尼拉·雅费之前的《回忆、梦想、反思》的编辑。

⑰ 这一问题在新约学者的论著中表现最为充分。尽管现在我们可以谈论早在保罗之前的、在拿撒勒的耶稣周围形成的"耶稣教派"和后来发展起来的"耶稣运动"以及再后来的有组织的基督教，但情况并不是一向如此的。对这个争论的简要综述参见塔尔伯特："古地中海地区的哲学家和统治者的传记"，第1625—1626页。在此，我想指出荣格教派也经历了类似的发展过程，尽管我是在广义的范畴上使用"教派"一词来强调荣格运动实际上是由许多分散的教派所组成的。

⑱ 威廉·布塞特：《信仰基督：从基督教的兴起到伊里奈乌的历史》（纳奇维尔出版社，1970），第11页。

⑲ 马克·加兰特：《教派：信仰，治疗和威权》（纽约：牛津大学出版社，1989），第5页。

⑳ 马克斯·韦伯：《宗教社会学》，伊弗雷姆·费绍夫翻译（波士顿：比肯出版社，1991），第3页。最初的"宗教社会学"是在作者死后做为《科学与艺术》的

一部分出版的(柏林:莫霍出版社,1922)。

㉑ 韦伯:《宗教社会学》,第 2 页。

㉒ 此改写本见于 1916 学年论文,其扩充后的第三稿见于"自我与无意识的关系"(1928 年),《分析心理学的两篇论文》《全集》第 7 卷(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1966)。然而早在 1917 年,荣格就曾提出这个概念的雏形,即一个"充满魔力的魔鬼"的形象有时会从一个病人投射到医生身上。"这个魔鬼的形象是有关上帝的最低级、最原始的概念。它是具有权威性的部落神人,或是具有神奇魔力的天才"(荣格:"无意识过程心理学",载《分析心理学选集》,第二版,康斯坦斯·朗编辑并翻译。伦敦:巴耶尔、廷德尔和考克斯出版社,1920)。

㉓ 在这个宗教性青年运动组织中的其他讲演者包括马丁·布伯、格特鲁德·博伊姆勒。参见马丁·格林:《冯·里希特霍芬姐妹:爱情的胜利与悲剧模式》(纽约:基础图书公司,1974),第 224 页。

㉔ 洛杉矶荣格研究院:《有关心灵》(胶片资料),第 4 页。《有关心灵》是该研究院于 1983 年制做并发行的资料,是从荣格电影公司于 1975 至 1981 年间制作的 40 个小时的胶片中提取出来的。

㉕ 参见盖伊·奥克斯:"韦伯与德国西南部学校:历史人物概念的起源",载沃尔夫冈·莫姆森和于尔根·奥斯特哈梅尔编辑的《韦伯和他的同时代人》(伦敦:昂温海曼出版社,1987),第 434—446 页。

㉖ 参见亨利·埃伦伯格:《无意识的发现》中关于荣格的一章(纽约:基础图书公司,1970),第 657—748 页;亨利·埃伦伯格:"卡尔·古斯塔夫·荣格:他的历史背景",载里斯的《历史探索》第 142—150 页,以及"荣格和海伦娜·普赖斯沃克的故事:新资料的批判性研究(1991)",载马克·米卡勒编辑的《潜意识之外:亨利·埃伦伯格在精神病学历史上的论文》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1993),第 291—305 页。

㉗ 对于荣格在 30 年代的行为与信仰的矛盾现在仍未消失。参见阿里耶·梅登鲍姆和斯蒂芬·马丁编辑的《徘徊的阴影:荣格主义者、弗洛伊德主义者及反犹太主义》(波士顿:尚博哈拉出版社,1991)。

㉘ 沃尔特·考夫曼曾将歌德描绘成尼采的超人的原型。在《尼采:哲学家、心理学家、反基督者》中的《超人与重现》一章中(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1950),考夫曼提出此说并引用尼采对歌德的评价,与尼采对超人的描述是一

理学观点与其大众化的规律次序，1848—1870"，载伍德沃德和科恩的《世界观点及科学规律的形成》，第367—376页中有所论述。

㉟ 彼得·盖伊：《魏玛文化：作为知情者的局外人》（纽约：哈珀 & 罗出版社，1968），第11—12页。

㊱ 巴塞尔，横跨莱茵河两岸，是半自治性巴塞尔州的首府。到1899年，据19世纪权威性旅游指南记载，有人口99365人；卡尔·贝德克尔：《瑞士及其周围意大利、萨伏依公国、蒂罗尔州等地区：旅游手册》，第18版，第4页。贝德克尔还报告过1888年12月1日瑞士政府的一项调查结果，其中有22个州的人口数据。1888年的巴塞尔州总人口为74247人，其中50326人是新教徒，22402人是罗马天主教徒，1078人是犹太人，441人是其他宗派（第33页）。这些数据可以粗略地说明，荣格成长的环境中新教的主导地位，尤其是说明他很少有可能在某一天遇见某一个非基督教徒（如犹太人）。

㊲ 埃伦伯格：《无意识的发现》，第662页。

㊳"我直到30岁以后才能面对一个修女而没有压抑感。第一次是在维也纳的圣斯蒂芬天主教堂。"荣格：《回忆、梦想、反思》，第17页。

㊴ 弗里茨·林格：《德国官僚的没落：德国学术团体，1890—1933》（马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社，1969）。

㊵ 荣格的左芬格联谊会中的瑞士成分被玛丽-露易丝·冯·弗朗茨在她对荣格已发表的左芬格讲演的介绍中所特别强调。参见《左芬格讲演集》《全集》A卷（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1983）。荣格的确在1897年就职讲演中提到"官方对大众的泛日耳曼主义的热情的鼓励"是"愚蠢的"（第55页）。但在此之前同年的一次谈话中，反犹主义（在当时通常与泛日耳曼主义联系在一起）是相当明显的。体现在荣格赞扬他的英雄，"高贵的策尔纳"（一个灵魂探索者），在"反抗科学犹太化的斗争中受了致命伤"。后者在《左芬格讲演集》中没有出现。

㊶ 荣格：《分析心理学：1925学年注释》（普林斯顿，普林斯顿大学出版社，1989），第37页。孟德尔的工作及其基因假设只是到了1900年才被重新发现。荣格在这里的描述类似生物学概念上的前辈-奥古斯特·魏斯曼的"基因质"理论。正如我在荣格的其他许多《选集》及研究论文集中发现的那样，古怪的、离奇的，不讨好的想法——例如这一个——总是在这些书后的附录中明显地缺失，尽管这些概念、术语在正文中被反复提及。

㊷ 同上，第 82 页。

㊸ 伊莱扎·玛丽安·巴特勒：《希腊对德国的专制：论希腊艺术和诗歌对十八、十九、二十世纪德国重要作家的影响》（剑桥：剑桥大学出版社，1935）。

㊹ 同上，第 46 页。参见约翰·乔基姆·温克尔曼：《反思绘画与雕塑对希腊作品的模仿》（1755），E·A·海尔及罗杰·诺顿翻译（伊利诺伊州拉萨尔：公开庭出版社，1987）。

㊺ 在 1867 年论述温克尔曼的文章中，沃尔特·佩特指出温克尔曼避开了为世纪末人们所熟悉的希腊文化中的不合理因素："在取得如此成就时，温克尔曼并没有进入他的艺术概念。"

㊻ 1932 年 2 月 28 日，在一封写给瑞士作家、编辑马克斯·里赫纳的信中（这位编辑曾向荣格及其他名人征询对歌德及其作品的意见），荣格写道："在我 15 岁时我母亲就引导我阅读《浮士德》。"荣格认为这本书是德意志民族献给世界的一部经典之作："《浮士德》是横跨在世界历史上的精神桥梁的最晚近的一座桥墩，而最古老的桥墩是《吉尔伽美什史诗》、《易经》、《奥义书》、《道德经》，赫拉克利特的残篇，接下来的是圣约翰的福音，圣保罗的书信，迈斯特·埃克哈特及但丁。"《荣格书信集：1906—1950 年第一卷》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1973），第 89 页。

㊼ 在很大程度上由于温克尔曼重新发现古希腊的文化影响，十九世纪的德国科学教育最初并未以自然科学为基础，而是以哲学和经典语言学为基础。在 1850—1880 年间，这种倾向开始有所改变。弗洛伊德和荣格都声称自己的心理学理论和方法是真正的科学，这种陈旧的科学观念最终被科学即是对唯物论假设的实验研究所代替。有关十九世纪德国的教育和科学，参见弗里茨·林格：《十九世纪德国的高等教育》，《现代史月刊》，2（1967），第 125—146 页；R·史蒂文·特纳："普鲁士专业研究的发展，1818—1848，原因与环境"，《物理学历史研究》，3（1971），第 137—182 页；以及弗里德里克·保尔森较早的但仍然有益的著作：《德国的大学及大学研究》（纽约：麦克米伦出版社，1906）。

㊽ 欧内斯特·琼斯：《自由联想：精神分析学家的回忆录》（纽约：基础图书公司，1959），第 35 页。

㊾ 荣格：《分析心理学》，第 6 页。



2 世纪末

荣格出生并成长在欧洲历史上被称为世纪末的时代。这是一个文化骚动、各代人之间冲突的时代，理性与非理性、社会进步与遗传退化、实证主义与神秘主义的相反势力互相冲突，像地壳的板块运动一样，引发地震及其余波，在第一次世界大战期间达到高潮，并在1914—1919及其随后的几年中引发了一连串的革命和暴动（巴伐利亚、俄国、特兰西瓦尼亚等）。著名历史学家乔治·莫斯（George Mosse）形容这段时期是“欧洲大众意识的转变期”。[①]人们常把1912—1913年叫做19世纪的精神终点。第一次世界大战期间也是荣格后来称之为遭遇无意识的阶段，那时他正经历严重的个人危机，但这个时期也是他内省和自我发现的时期，确实可以称得上是个人心灵摆脱19世纪资产阶级思想的专制统治的精神终点。

这个时期标志着荣格从一个发展阶段进入另一个新纪元的转折点。正如第一次世界大战似乎证实了19世纪保守的资产阶级道德、文化、艺术形式的失败，和“现代人”关于性生活以及审美风格的“新道德”的胜利一样，荣格也同样在这个时期剥去了19世纪保守的资产阶级生活方式的最后一层皮，把自己重塑为推进个性化发展的现代化运动的领袖。从这种

意义上说，荣格在这个时期试图变成一个彻底的现代人，并发展出理解世纪末的一代的人生哲学的实用方法。[②]然而熟悉他的人都知道，不管他在个人生活中扮演什么角色，他从未彻底放弃他作为19世纪资产阶级的体面人物的角色[③]。

在所有现存的荣格传记中，没有一个把他放在世纪末的历史背景中去思考。只有埃伦伯格简洁而有权威性的历史性研究做过类似的努力。[④]对荣格作为世纪末的人物的阐释，对于理解他的著作，特别是他对古代神话的痴迷将会发挥关键性的作用。

马克斯·诺尔道(Max Nordau；1849—1923)，这位受欢迎的记者，社会批评家，精神病学家，抵制现代人的堕落而对资产阶级道德、价值观进行捍卫者，认为"世纪末"的定义"涵盖了两个方面，即：许多现代现象的特性及在这些现象中得以表达的深层次的情绪"。[⑤]他所指的现代现象可以见之于："堕落的"艺术运动(例如象征主义)、文学运动(托尔斯泰主义，象征主义，颓废主义，自然主义，写实主义)、音乐运动(诺尔道称之为"理查德·瓦格纳崇拜")，以及哲学运动(叔本华，尼采，冯·哈特曼，布拉瓦茨基等等)。诺尔道最著名的著作《堕落》(1895)根据当时流行的遗传退化的医学和社会学理论，对世纪末欧洲文化作了大量的诊断性评价，反映了19世纪对"遗传缺陷"("坏血")从不健康的一代传到下一代，使家族逐渐衰落直至最终灭亡的巨大恐惧。艺术的现代风格被诺尔道看成是欧洲人口中极端流行的退化水平的标志，它源于脑组织在酗酒、毒瘾、性病("罪恶之父"的产物)、狭小城市生活的摧残，以及其他有害的环境因素的作用下遭到的破坏。尽管遗传退化可在"治疗"的作用下减缓(停止滥用药物、改变生活和工作

条件等),但后代仍然会退化,体现出生理尤其是精神上病态的特征。

诺尔道也许是一个对退化、堕落和颓废的观念着迷的时代中最著名的死亡预言家。[6]那个时代的著作中反复出现的共同主题就是有关欧洲文明正在堕落和死亡,工业化已经窃走了人类的灵魂,以及疾病和死亡是人们所能期望的生活的全部的观点。"告诉我,我的兄弟:我们所能设想的坏事、最坏的事是什么?难道不是堕落?"尼采向最能理解这种情感的年青一代问道。[7]荣格当然也能很好地理解。

这个时期的表演艺术和文学也反映了退化和死亡的主题。生活在世纪末的感觉被这样一些文化事件所强化着,例如1876年8月17日在德国拜罗伊特瓦格纳的日耳曼人的神话庙堂般的剧院中首次上演的瓦格纳的歌剧:《上帝的曙光》。1870—1871年残酷的普法战争的幸存者们和1873年经济衰退的幸存者们都对恐惧记忆犹新,不知道他们在人间的生活是否真的掌握在自己手中,因为战争使西欧的大片土地荒芜,随后的经济崩溃导致了更大的饥荒、瘟疫和政治动乱。19世纪90年代末的中欧作家、小说家都在尼采《查拉图斯特拉如是说》对现实否定的影响下,表达出"对他们自己的时代的最糟糕的诅咒"。继而到19世纪末,科幻小说中也包含了"对社会崩溃的黑暗描述,对人民'觉醒'的梦想"。[8]在法国"颓废"运动[9]和奥斯卡·王尔德(Oscar Wilde)难以捉摸而又自相矛盾的关于一个唯美主义者的堕落的小说《道林·格雷的画像》之后,爱尔兰作家布拉姆·斯托克(Bram Stoker)的《德拉库拉》于1897年出版,并不断再版至今。比起道林·格雷来,德拉库拉也许是更彻底的堕落者,斯托克用诺尔道和罪犯人

体测量学家切萨雷·隆布罗索(Cesare Lombroso, 1835—1909)的精神病学的语言来描绘他:德拉库拉,吸血鬼之王,世纪末文化噩梦的样板,他既生活了几百年,但又是死者;他既已死亡但又未死去,吸取着活人的精髓,就像欧洲文明自身一样。

这个时期以强调个体区别于社会为特征,这一点在尼采的著作中达到顶点。尼采的著作在出版之初无人理睬,只是到了19世纪90年代他已发疯之后才被"重新发现"。[10]尼采以他激荡人心的风格运用疑问之"锤"去砸碎任何文化偶像,包括基督教中的上帝,在1890年之后对欧洲文化产生了深远的影响。像其他19世纪90年代的年轻人一样,荣格在23岁(大约1898年)时开始阅读尼采的著作。[11]在读了尼采的一部早期作品后,荣格写道:"我被激情驱使着,紧接着又读了《查拉图斯特拉如是说》,这本书像歌德的《浮士德》一样,对我来说是一次奇妙的体验。"[12]荣格的《选集》充斥着对尼采的引述,他在1934—1939年间专门开设过研究课程,就《查拉图斯特拉如是说》做过广泛深人的探讨。[13]

尼采既被左派改革家所接受,又被右派革新者所采纳。据阿师海姆(Aschheim)称,尼采主义成了一种弥漫的"万能力",政治家、神学家、无政府主义者、哲学家、精神病学家、精神分析家、推崇"新道德"的性解放主义者——实际上任何追求变化、改革或新生的人,都能够采纳它。"尼采主义从来没形成过具有唯一主张或唯一政治观点的运动;它只是由受不同社会环境、政治运动、文化一意识形态活动所吸引的人组成的松散的集合。"[14]尼采在《看哪,这人》中声称:"我是炸药",此书在1908年尼采死后出版。自由主义的资产阶级精英害

怕他这个危险的非理性主义预言家。在他们眼中，一切与现代有关的事情都是非理性的。[15]

同样困扰稳重的资产阶级观念的是：越来越多的文化精英、杰出人物被色情主义、神秘主义（唯灵论、神智学、瓦格纳主义、大众新异教主义）、阿瑟·叔本华的悲观主义哲学以及相关的爱德华·冯·哈特曼含有外来的东方哲学（佛教、印度教）因素的观点所迷惑。所有这些人物、运动、思想都为荣格所熟知，其中很多还对他个人产生过巨大影响，并在以后的岁月中对他的职业生涯影响颇深。[16]巴黎和维也纳是世纪末文化的两座大熔炉，因此毫不奇怪，另一个对荣格影响巨大的运动——弗洛伊德与他的精神分析，及其对性和个体发展的兴趣——也在这种历史背景下诞生了。

精神病学在19世纪末发展成为医学的一个新的专门学科，精神病学家与另一个新兴学科——神经病学——竞争着对“神经和精神疾病”的治疗权。到19世纪中叶，继这个领域中的权威，法国精神病学家，如非利普·皮内尔（Philippe Pinel, 1745—1826）和埃斯基罗尔（J. E. D. Esquirol, 1772—1840）（他们圈子中的年轻追随者可以靠圈子本身的影响而成名）之后，德国人在精神病学领域开始领先。[17]像威廉·格里辛格（Wilhelm Griesinger, 1817—1868）和埃米尔·克雷佩林（Emil Kraepelin,1856—1926）这样的德国科学家将精神病学定义为一种科学，坚持认为所有的精神疾病都源于脑的器官性损伤，因此精神病学家的主要工作不是治疗，而是诊断和病因学研究。这就是荣格在医学院学习及在精神病院工作时的精神病学状况。正是克雷佩林采纳了莫雷尔（B. A. Morel）的退化概念，并在1893年定义了一种新的精神疾病——早发

性痴呆——一种退化性疾病，其结果唯有一死。

另一种不同于德国精神病理学家（也不同于弗洛伊德的精神分析）的传统以法国临床传统为代表，它建立在以下观点的基础上：(1)精神的分离模式。(2)多重心理，即不仅意识分离了，而且它分离成自主的部分或意识的不同层面，甚或产生多重人格。尽管夏尔科（J. M. Charcot，1825—1893）在19世纪80年代提倡运用催眠治疗歇斯底里，从而激发了这种兴趣，但使分离现象成为人们关注的焦点是从皮埃尔·雅内（Pierre Janet，1859—1947）的工作开始。荣格于1902年冬天在巴黎曾在雅内手下学习过，抛开他追随弗洛伊德的时期，从历史的角度看，他似乎更应归于雅内及荣格"父辈般的朋友"和导师——泰奥多尔·弗卢努瓦（Théodore Flournoy，1854—1920）——所代表的法国临床传统之下。[18]荣格著名的"情结理论"，被他的语词联想实验所支持，正是从法国临床传统中发展起来，因为它建立在强调分离和多重心理的精神模式上。[19]荣格在脱离了弗洛伊德心理学之后的第一个理论（1913年首次提出）就是"情结心理学"。

世纪末时期也是心灵研究的时期，这种研究自然地吸引了弗卢努瓦和荣格这样的分离专家。观察灵魂附体的巫师，研究水晶球凝视术，分析自动书写现象等被研究者们认为是探索无意识思维的有效的心理学方法。[20]随着1882年心灵研究会在英国的建立，研究者的大量文章出版，新的潜意识思维的模式出现了。最著名的是弗雷德里克·迈尔斯（Frederic Myers，1843—1901）的具有魔幻意味的"阈下的自我"模式，与荣格后来的集体无意识概念很相似。[21]荣格在医学院广泛阅读了有关心灵研究的文献，并在1902年的博士论文中引述

过迈尔斯及其他人的理论。

鉴于世纪末的堕落、颓废情绪及充满个性化、性欲主义、神秘主义、死亡的氛围，追求文化、政治、现实尤其是精神上革新的动机已经成熟。伟大的文化艺术史学家雅各布·布尔克哈特(Jacob Burckhardt，1818—1897)，曾被还是学生的荣格在巴塞尔的街道上远远地崇拜，早在1843年他就已注意到："每个人都想成为'新人'，而不是别的"，[22]追求新思想、新经验、新学术理论、新方法的激情充斥在许多世纪末人们的想象中，而绝非荣格一个人。

德国新教神学及其对基督教神话的排斥

到了19世纪末，传统的西方宗教已越来越无法解决人们精神上的苦闷。中欧的犹太人不再从宗教中寻求安慰，转而追求世俗的科学或医学职业、政治家(主要是自由主义和社会主义的)、记者或(19世纪90年代末的)犹太复国主义。有些犹太人选择与基督教文化完全融合——以至像弗洛伊德和诺尔道这样"不信上帝的犹太人"都意识到了这种现象。但犹太复国运动的确为犹太民族提供了一种既保持其文化特色又不重蹈覆辙的方式。[23]

世俗主义也在基督教的欧洲引发了同样的不满情绪，尤其是在信奉新教的德语区(德国、奥地利、瑞士)。从启蒙运动时期到乐观主义、进化主义和科学主义的19世纪，基督教的基本信仰受到前所未有的质疑。神学家赖马鲁斯(H. Reima-

rus，1694—1768）在 1778 年他死后出版的一部著作中首次尝试性地对耶稣的生平做出历史性叙述，历史学家卡尔·勒维特（Karl Löwith）称之为使基督降低成"自由造出的神话"。[24]赖马鲁斯的叙述在当时引起很大争执，而他只不过是写下了那时德裔欧洲知识分子私下谈论的话题。如歌德在 1788 年写给赫尔德（Herder）的信中曾说：

"说真的，关于基督的神话是由于世界能再前进十米但却无人知晓。我们需要同样多的知识、理解力和智慧来捍卫它，亦或反对它。"[25]

在新教起源的日耳曼人统治的欧洲，意识到基督教神学与现代科学知识的对抗性的神学家们抛弃了《圣经》和神学院图书馆中的有关注释和索引，而通过研究现代哲学、历史、甚至医学去寻求新知。在 1860 年左右的蒂宾根大学，神学家们将这种进行历史性比较研究的工作第一次发展成一个独立的学派。历史学家罗伊·帕斯卡尔（Roy Pascal）认为"这种历史性研究对神学的冲击也许比富于挑战性的达尔文主义要深刻。"[26]这些"神学的现代主义者"，帕斯卡尔这么称呼他们，立志像普罗米修斯一样去偷上帝的神火："蒂宾根学派的核心是圣经批判和对比较神学的研究，从而动摇了犹太教和基督教的稳固基础，形成众说纷纭的新宗教之源"。[27]在纳粹时期，蒂宾根可能是神学的中心，因为它是持不同观点的新教神学家威廉·豪尔（Wilhelm Hauer）和他的"德国信仰运动"的摇篮。[28]豪尔的两篇文章的英译本在前言部分有一节就叫做"蒂宾根——新异教运动的故乡"。豪尔在 20 世纪 30 年代与荣格过从甚密，并与他一同参加过 1934 年的瑜伽研讨会。

对耶稣的历史性研究在总体上标志着 19 世纪批判神学

和欧洲文化的转折点。因为到了世纪末，耶稣的神性与《新约福音书》故事的真实性受到了广泛的质疑，这为其他的宗教徒：新异教徒、神秘主义者、无神论者的生活方式开辟了社会实践的道路。欧洲文化中的这些新的社会实践道路，在某种程度上是德国批判神学家们的研究成果的广泛传播所形成的理智氛围的结果。这些思想在许多新教牧师（尤其是许多天主教神父）的布道坛上遭到谴责，并在有高度社会影响力的新教徒的圈子中，在公开或非公开的场合下受到争议。对于有些新教牧师来说，比如保尔·荣格，对真实耶稣的新的不得不信的认识导致了对基督神性的秘密的、令人羞惭的否定，而这一点是必须瞒过家人和教民的。

尽管从整体上讲欧洲文化对基督教神话已越来越公开地提出质疑，但这种质疑在新教国家却最为强烈，韦伯在《新教伦理和资本主义精神》(1905)一书中精彩地论证：个体自主决策、努力就有回报的信念，对人类原始思想的接受能力，对积极生活态度的追求压倒了对传统罗马天主教权威和信条的盲目固守。韦伯论证道，资本主义就是在新教改革运动思想所导致的更加自由的社会环境下产生的。

萧伯纳(George Bernard Shaw)也同样意识到了新教的历史作用，并曾富有诗意地赞美"新教的西格弗里德(Siegfried)"。这是一个瓦格纳戏剧中为人熟知的英雄，萧伯纳称之为19世纪完美无缺的典型，"一个绝对纯真的英雄，反对宗教，法律以及一切桎梏，代之以人性的解放，任性而为，从而建立起秩序而不是混乱，因为人性希望去做对整个人类有益而必须的事情。"㉙

的确，在德意志的土地上，日耳曼人的英雄西格弗里德和

日益成熟的牧师之子荣格，发起了对基督教义的最猛烈的攻击。阿尔伯特·施韦策(Albert Schweitzer, 1875—1965)毫不讳言地公开赞扬德国人民和他们对世界的贡献。1906年在他著名的对真实基督的研究综述的序言中写道：

"如果将来有一天，我们的文明时期自给自足地、完整地展现在后人面前时，德国神学将会成为我们时代思想精神生活中的超乎寻常的、独特的现象。除了在德国人的性格中，你在其他地方再也寻找不到同样完美的条件和因素组成的充满生机的复合体——哲学的思维，批判的智慧，历史的远见，宗教的激情——任何深刻的神学都不可或缺的品质。

德国神学的最高成就是对耶稣生平的批判性研究，它的结论为未来宗教探索提供了条件并且确定了道路。"[30]

这个传统中的两本最流行的著作是：神学家大卫·弗里德里希·施特劳斯(David Friedrich Strauss)的《耶稣传》(1835)，这是关于耶稣的第一本真实的、历史性的传记，但最初只是在信奉新教的日耳曼人统治的欧洲范围内流行；[31]以及埃内斯特·勒南(Ernest Renan)的更为著名的《耶稣的生平》(1863)，它不像施特劳斯的著作那么老练，因为勒南(1823—1892)是一个实证主义者，因而他的相对中立的陈述对19世纪的那些只读到过关于耶稣的最虔诚的描述的读者产生了更大的震撼。[32]

尽管勒南在早年的神学院的学习生活中发展了闪米特语言学方面的天赋，但他学到的有关《圣经》的历史知识都与他的信仰存在着冲突，于是他放弃了罗马天主教神父职位，之后一本又一本地撰写了许多从实证主义角度看待宗教的著作。[33]施特劳斯在他的著作出版后被逐出大学，并被永远排斥

在学术界之外。他在此后的生涯中越来越富于批判性，在后期著作中他成为欧内斯特・海克尔(Ernest Haeckel)的一元论支持者，以一种与生命过程更有关的、社会达尔文主义的倾向撰写社会批评文章。[34]尽管尼采在1865年他21岁时读了施特劳斯关于基督的著作后真切地意识到自己已失去了对基督教的信仰(事实上他从正常的神学学习转向了语言学)，他却在《不合时宜的思考》(1873)的第一部分中猛烈抨击施特劳斯后期的社会达尔文主义著作。[35]而荣格直到37岁(1912年)才下决心像他的想象中的导师尼采一样抛弃基督教信仰。

任何生长于19世纪后半叶新教牧师家庭的受过良好教育的孩子——如尼采(路德教派)和荣格(加尔文教派)——一定都知道施特劳斯和勒南的名字和思想，甚至有可能读过他们的著作。[36]他们至少还会意识到蒂宾根学派的学术性著作对宗教的威胁。荣格在1899年1月的一次左芬格的讲演中引用的正是施特劳斯、勒南、蒂宾根学派的著作，来探讨有关真实的耶稣的神学著作中固有的文化和个人道德问题。对于任何正在寻找可以做为榜样的精神典范和文化天才的人——特别是像23岁的医学生荣格这样的年青人——来说，关于历史上的耶稣的神学著作肯定——也是具有讽刺意味地——会让他抛弃正统的基督教信仰：

我已有两年多的时间潜心钻研神学家的理论，希望去弄清楚他们关于神秘的人性的概念的由来，我也尽力去发现人性的驱动力从何而来，但均是徒劳。很显然，神学家对基督的人性的描绘是想向人们展示一个被清楚界定的形象，道德特征的建立，可能就是来源于这种形象的确立，或者是通过超感官的神秘接触，或者更自然一些，这一形象就应该为我们树立

了榜样，推动我们去模仿基督……这样一种驱动力我们也能在其他人身上发现，与那个离我们如此遥远的，经过了众多演绎的基督相比，在我们所熟悉的现代英雄身上也许我们会有更多的发现。那么，基督到底有什么特别之处，以致我们必须把他当成驱动力？为什么不能是别人——保罗，佛陀，孔子或是琐罗亚斯德？如果我们把基督当成一个凡人，那么把他视为我们行动的唯一准则就绝对是毫无意义的。[37]

荣格在以上讲演中流露出，尽管他还不愿意完全放弃对基督的神秘感的肯定，但已在考虑向自己敞开非基督教，甚至可能是异教之门，将其做为动力的源泉。他的质疑与成千上万同时代人的问题一样，引导他们走向非基督教的道路。但在年青时代，荣格仍是资产阶级的基督教理想主义者，他批驳那些自称"'我们将1800年以来塑造基督形象的任何事物均抛弃掉，包括任何传统，任何说教，而只接受真实的耶稣'——这并不是什么功劳，因为这样说的人首先已没有任何东西可以抛弃了。"[38]然而，荣格后来对正统基督教的背离与这种批判性的新教神学是着存在渊源关系的，这样的批判神学也使尼采转而去寻找一条革新的、异教的道路。

从某种意义上说，施韦策对于德国神学家决定了未来宗教思考方向这个观点的吹捧是正确的，其程度超出了他自己的意识。荣格对20世纪影响至深的关于"上帝的形象"的心理学探讨（在他的《对约伯的回答》（1952）中得到充分地论证），就是建立在那些荣格曾"徒劳地寻找"导向的神学家们的思想的基础上。由于荣格对新时代精神的影响，许多人的确相信寻求个体自身的神的形象（或众神的形象）是不可剥夺的人权。的确，如果没有这些主要是德国的神学家们的工作，那

么独立于宗教信条之外的科学的、世俗的心理治疗的发展也许会缓慢得多。[39]

除此，对基督形象的重新考证和基督教的发展也促使世纪末的古典学者重新评价异教，尤其是古代希腊神话崇拜，它与罗马帝国的早期基督崇拜的某些方面似乎在表面上有许多相似性。对于普通的基督徒来说，古代的神话和异教的神已不是什么魔鬼似的禁忌——至少对学者来说是如此，这些学者可能本身就身披教士服，或可能是害怕研究异教的异端影响，或害怕与他的那些研究更安全的宗教史领域的同伴们不同。直到 1952 年，对于那些有志于在异教的背景中来撰写基督教的发展史的学者来说，可能被作为异端而蒙受人格污点这一问题显然仍是他们关注的焦点。正如杰出的古典学者阿瑟·达比·诺克(Arthur Darby Nock)乐观地指出的："我们可能已经达到了这样一个阶段，即我们可以在书房中思考基督教的兴起而无需为它做辩解，无需因其含有古希腊的因素而产生'普通的'或'不洁的'感觉。"[40]

如果拿撒勒的耶稣不再是超越历史的，而是真实存在过的人物，正如德国新教神学家所指出的那样，那么一个有思想的基督徒又如何向基督或基督教教堂中的当代代言人去忏悔或寻求拯救？19 世纪末的许多人找到了对这些问题的答案，为自我实现开辟了新的道路——在某种程度上从研究古代异教起源中获益匪浅。事实上，历史哲学家 R·G·科林伍德(Collingwood)将 20 世纪法西斯主义和国家社会主义的崛起直接归因于 19 世纪末新异教的流行，新异教崇尚人类意志的力量，由此填补了由于正统基督教信仰的崩溃而产生的精神真空。[41]像马克思主义哲学家乔治·卢卡奇(Georg Lukács,

1885—1971)等另一些人，则将法西斯主义和纳粹主义归因于另一个崇尚“非理性主义”的相关运动：生命哲学。

生命哲学

另一种世纪末现象是通常被称为“生命哲学”的运动的兴起。人们至今未曾意识到，荣格其实在很大程度上受主张生机论的生命哲学传统的影响，这种传统在1870年以后的威廉统治的德国及中欧的资产阶级中十分流行。卢卡奇清醒地意识到，生命哲学因其对直接经验的要求和对直觉、而非理智的偏好“培养了贵族意识”，因为“一种经验哲学只能是直觉的，只能选择具有直觉能力的贵族阶层中的一部分人。”[42]卢卡奇将德国哲学和社会生活中的非理性主义置于马克思主义的阶级斗争的视角下，并将“不可知论向神秘主义、主观唯心主义向神话的伪客观主义的转变”归因于同样的生命哲学运动。他认为如此一来，神话传说被重新挖掘出来，并被生命哲学重新命名为“客观现实的特殊形式”。神话成了一种新奇的——并具有潜在危险的——现实生活的真实本质或个体对生活的主观感受的参照物。[43]

卢卡奇将以下这些人物归诸强调直接经验和直觉的生命哲学运动旗帜下：尼采、冯·哈特曼、保罗·安东·德拉加德(Paul Anton de Lagarde)、威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)、奥托·魏宁格尔(Otto Weininger)、乔治·西梅尔(Georg Simmel)、斯特凡·格奥尔格(Stefan George)、奥斯瓦尔德·施彭格勒(Oswald Spenglar)、马克斯·舍勒(Max Scheler)、

卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)、马丁·海德格尔(Martin Heidegger)、亨利·柏格森(Henri Bergson),以及荣格所熟识的三个人:凯泽林伯爵(Count Keyserling)、利奥波德·齐格勒(Leopold Ziegler)和路德维希·克拉格斯(Ludwig Klages)(卢卡奇称之为"前法西斯主义"的生机论典范)。以上这些名字中,有一些曾被荣格引用过,而另外一些则对他的思想产生过影响。特别是柏格森的著作,大约在1908年被译成德文,由欧根·迪德里希斯出版公司出版,荣格的早期追随者认为,此书与荣格在1912年提出的、作为基本心理能量的里比多理论有惊人的相似性。[44]

从提倡生命哲学的群体中自然产生出贵族式的价值观与社会体系,它们对20世纪早期的德国文化和政治生活产生了深远影响。从世纪末直到纳粹时代结束,一直存在着对新的精神及政治精英的呼唤,人们期望依靠这些具有卓越直觉的领袖,领导中欧的德裔人民去发现新的"觉醒"。[45]荣格的声音,如我们将会看到的那样,自然也在其中。

注 释

① 乔治·莫斯:《西欧文化:19世纪和20世纪》第3版(博尔德:韦斯特维尤出版社,1988)。莫斯特别强调:"1870年以后,大众意识向非理性方面回归,对实证主义的反叛部分地造就了本世纪的极权主义运动。"(第220页)。有关世纪末的文章很多,但米库拉什·泰克和罗伊·波特编辑的《世纪末与及其遗产》(剑桥:剑桥大学出版社,1990)是有关那个时代技术、经济、社会、科学创新的相当好的文集。

② 卡尔·勒维特的《从黑格尔到尼采:19世纪思想革命》(纽约:霍尔特·莱因哈特·温斯顿出版社,1964)中有关"资产阶级——基督教世界的历史研究"的部分可以作为19世纪欧洲资产阶级思想的简介,这里之所以用到它,是因为其

对日耳曼人统治的欧洲的强调。另外，对彼得·盖伊的全面介绍的两本著作：《资产阶级经历，维多利亚到弗洛伊德：卷1，理智的教育》(纽约：牛津大学出版社，1984)，第3—70页，及卷2，《柔和的激情》(纽约：牛津大学出版社，1986)也有助于读者的认识。

③ 在康特威医学图书馆的荣格口述档案中，对约兰德·雅各比的大段采访一再揭示了她对荣格在社会生活中的资产阶级习俗的个人观察。

④ 埃伦伯格：《无意识的发现》中"卡尔·古斯塔夫·荣格：他的历史背景"。

⑤ 马克斯·诺尔道：《堕落》(纽约：D·阿普尔托恩出版社，1895)，第1页。1895年2月，《堕落》英译本的问世是一件文化大事件，该书因诺尔道指出人类的遗传退化而使现代艺术家们觉得受到伤害，也引起普通人极大的恐惧。像很多人一样，萧伯纳也著文驳斥诺尔道，德文原版为《堕落》(柏林：C·东克尔出版公司，1892)。

⑥ 参见J·爱德华·尚伯兰和桑德尔·希尔曼编辑的《堕落：进步的代价》(纽约：哥伦比亚大学出版社，1985)；丹尼尔·皮克：《堕落的面目：欧洲的混乱，1848—1918》(剑桥：剑桥大学出版社，1989)及伊恩·道比金：《遗传性精神失常：19世纪法国的职业化和精神病知识》(伯克利和洛杉矶：加利福尼亚大学出版社，1991)。

⑦ 沃尔特·考夫曼编辑翻译《尼采手册》中"查拉图斯特拉如是说，第一部分(1883)"(纽约：维金企鹅出版社，1982)，第187页。

⑧ 约斯特·埃尔芒：《新帝国的旧梦：人民乌托邦和国家社会主义》(布卢明顿：印第安纳大学出版社，1992)，第31、35页。

⑨ "颓废"一词对于世纪末的一代人来说包含许多意思，但它主要指那些奢华、肉欲、腐败的东西。若要深人挖掘该词，可参见理查德·吉尔曼：《颓废：亚文化的奇遇》(纽约：法勒-施特劳斯-吉鲁斯出版社，1979)。关于文艺运动方面，参见A·E·卡特：《法国文学中的颓废思想》(多伦多：多伦多大学出版社，1958)。阿瑟·西蒙斯著名的"文学中的颓废运动"一文，首次刊登在《哈珀新月刊》1893年11月期，再版于卡尔·贝克索恩编辑的《19世纪90年代的审美与颓废》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1981)，第134—151页。

⑩ 有关"尼采式英雄"的个体，参见莱斯利·保罗·蒂勒：《弗里德里希·尼采与灵魂政治学：对英雄主义个体的研究》(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，

1990)。

⑪ "我24岁时读过《查拉图斯特拉如是说》,虽不能理解,但它对我产生了深远的影响。"荣格:《分析心理学》,第7页。然而我们从左芬格讲演集的日期中获知,荣格在23岁时就已熟知尼采。

⑫ 荣格:《回忆、梦想、反思》,第102页。

⑬ 这一时期的笔记由詹姆斯·贾勒特编辑,可在荣格的2卷本:《尼采的查拉图斯特拉》中见到(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1988)。

⑭ 史蒂文·阿师海姆:《尼采在德国的遗产》,第14页。

⑮ 这一现代性与非理性主义的黑暗势力(没有挽救价值)之间的等式被认为是一种偏见,参见乔治·卢卡奇最近出版的《理性的毁灭》一书,彼得·帕尔墨翻译(新泽西州大西洋沿岸高地:人类出版社,1981)。

⑯ 阿瑟·叔本华(1788—1860)的哲学著作在1880至1900年间最为欧洲文化所接受,他对理查德·瓦格纳(1813—1883),弗里德里希·尼采,以及许多像荣格一样成长于世纪末的人影响至深。参见戴维·勒夫特:"叔本华,奥地利与1905年的一代"载《中欧历史》26(1983),第53—75页。当荣格在还是医学学生时,就通过研读叔本华和冯·哈特曼(1842—1906)而开始产生"无意识"思想。他在很大程度上对当时正在发展的分裂与催眠术的精神病学文章(原作为法文)并不了解,而是转向这些德国哲学家以帮助他形成关于人类心灵的思想。"那时我的无意识思想,最初是从叔本华和哈特曼那儿得到启发。哈特曼由于比叔本华生活的时代更晚,他的思想也更现代。"荣格写于1925年,参见荣格:《分析心理学》,第5页。

⑰ 关于19世纪法国精神病学史及埃斯基罗尔小组的领导地位,参见简·戈尔茨坦:《控制与分类:19世纪的法国精神病学界》(剑桥:剑桥大学出版社,1987)。关于法国精神病学家的领导地位,如贝内迪克特·奥古斯丁·莫雷尔(1809—1873)建立的遗传退化理论是精神疾病领域最有影响的理论,因而也是那个时代最受社会关注的理论,参见道比金:《遗传的精神病》及皮克:《退化的表现》。

⑱ 弗洛伊德与雅内的理论区别是鲜明的,他们对无意识的观点也极为不同,并彼此鄙视对方的为人。参见坎贝尔·佩里和J·R·劳伦斯:"意识之外的思维过程:弗洛伊德与雅内的贡献",载肯尼思·鲍尔斯和唐纳德·迈希鲍姆编

辑的《无意识的再评价》(纽约:约翰·威利出版社,1984)。对法国分离主义传统的最佳历史评价是埃伦伯格的《潜意识的发现》。翁诺·冯·德哈特和B·弗里德曼的"读者指南:皮埃尔·雅内的分裂主义,被遗忘的文化遗产",载于《分裂主义》2(1989):第3—16页。

⑲ 参见荣格:"关于情结的理论"(1911),载《实验研究》CW2(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1962)。特别是他的"情绪理论综述"(1934),载《心灵的结构与动力》CW8(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1969)。理查德·诺尔对该理论的分裂主义基调进行了深入讨论,见《多重人格、分裂和荣格的"情结理论"》,载《分析心理学杂志》34(1989),第353—370页,及"多重人格和情结理论:对荣格'集体无意识'的修正与排斥",载《分析心理学杂志》38(1993),第321—323页。

⑳ 参见维尔马·考特施塔尔:"在深渊边缘的探讨:对自动书写的心理学实验研究历史",载《行为科学史杂志》28(1992),第5—27页。格特鲁德·斯泰因是使用实验性自动书写的先驱之一,她在19世纪90年代在红岩求学期间发表过有关她的研究的论文。参见索努·沙姆达撒尼:《自动书写和无意识的发现》,载《泉》54(1993),第100—131页。

㉑ F·W·H·迈尔斯的阈下的自我理论见于他在19世纪80至90年代发表在《心灵研究学会公报》上的大量文章中,以及他死后出版的巨著《人格及其对肉体死亡的超越》2卷本(伦敦:朗曼和格林斯出版社,1903)。迈尔斯及其同事对心灵研究的最大贡献是对活人与死人的幻影的"幻觉调查",参见埃德蒙·格尼和弗兰克·波德莫尔:《活人的幻觉》2卷本(伦敦:基根·保罗、特伦奇和特吕布纳出版公司,1886)。迈尔斯是威廉·詹姆斯的好友(弗卢努瓦也是),詹姆斯对迈尔斯评价甚高,他认为:"什么是下意识的精确结构——这是今后科学探索的方向,可称之为迈尔斯问题。"参见詹姆斯:"迈尔斯对心理学的贡献"1901年,载《詹姆斯论文集:心灵研究》(马萨诸塞州剑桥:哈佛大学出版社,1986),弗雷德里克·伯克哈特和弗雷德索恩·鲍尔斯编辑,第196页。

㉒ 伯克哈特的言论见于1843年8月23日写给约翰娜·金凯的信中,并被彼得·盖伊《感觉的教育》第52页引用。

㉓ 关于19世纪末奥地利-匈牙利犹太人被同化及民族主义的认同及其典型模式,参见玛莎·罗森布拉特:《维也纳的犹太人,1867—1914:同化与认同》(奥尔巴尼:纽约州立大学出版社,1983),罗森布拉特认为到第一次世界大战结束时

维也纳有 20 万犹太人(见第 196 页)。

㉔ 勒维特:《从黑格尔到尼采》,第 334 页。

㉕ 同上,第 22 页。

㉖ 罗伊·帕斯卡尔:《从自然主义到表现主义:德国文化与社会,1880—1918》(纽约:基础图书公司,1973),第 167 页。特别是帕斯卡尔对理论上的现代主义者的评论,第 167—171 页。

㉗ 同上,第 167 页。

㉘ 威廉·豪尔,卡尔·海姆,卡尔·亚当:《德国新宗教:德国信仰运动》(纽约:阿宾登出版社,1937),T·S·K·斯科特-克雷格和 R·E·戴维斯编辑并翻译。

㉙ 乔治·萧伯纳,《十足的瓦格纳的追随者》第 4 版(伦敦:康斯特布尔出版公司,1923)。萧伯纳这部著作的第一版发表于 1898 年。

㉚ 阿尔伯特·施韦策:《对历史上真实耶稣的质询:从赖马鲁斯到符雷德的发展进程的批判性研究》(纽约:麦克米伦出版社,1968),W·蒙哥马利翻译,第 1 页。此译著是根据德文第一版(1906)《从赖马鲁斯到符雷德:耶稣生活研究史》翻译的,1913 年发行了扩充、更名后的一版。施韦策认为自己深受施特劳斯及蒂宾根学派的影响。荣格熟悉施韦策的著作,并在他的文章中提及 1913 年的版本。他们两个人于同年(1875)出生在日耳曼人统治的欧洲,在很多方面他们有相似性。

㉛ 大卫·弗里德里希·施特劳斯:《对耶稣生平的批判性研究》,乔治·埃利奥特译,彼德·霍奇森编(费城:要塞出版社,1972)。另参见霍顿·哈里斯:《大卫·弗里德里希·施特劳斯和他的神学》(剑桥:剑桥大学出版社,1973)。

㉜ 这一传统延续至今,几乎没有异议。参见约翰·多米尼克·克罗森:《历史上真实的耶稣:一位地中海犹太农民的生平》(纽约:哈珀—罗出版社,1991)。关于对历史上耶稣最早的反思及 18 世纪为施韦策提供了出发点的神学家,参见查理斯·塔尔伯特编:《赖马鲁斯:残卷》(费城:要塞出版社,1970)。

㉝ 勒南的天赋,足以使他成为神学博士,并在天主教神学院中教授东方语言(希伯来、阿拉伯及阿拉姆语)。然而,如一位追随者和早期传记作者所说:"研究工作的深入,使他越来越远离教会"。詹姆斯·达梅斯特泰夫人:《埃内斯特·勒南的生平》(波士顿:霍顿—米夫林出版公司,1897),第 48 页。

㉞ 施特劳斯这种风格的作品中最著名的是《旧信仰与新信仰》(莱比锡，1872)。关于施特劳斯将生物进化观点与政治观点结合起来的作品，参见理查德·魏卡特，《德国社会达尔文主义的起源，1859—1895》，载于《思想史杂志》54(1993)：469—488 页。关于深受达尔文影响的施特劳斯后期著作的详尽资料，参见弗雷德里克·格雷戈里：《对自然的迷失？19 世纪自然科学与德国神学传统》(马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社，1992)，第 67—111 页。

㉟ 弗雷德里希·尼采：《大卫·施特劳斯，忏悔者与作家》，《不合时宜的思考》，R·J·霍灵戴尔译(剑桥：剑桥大学出版社，1983)，第 1—55 页。关于尼采对施特劳斯的评价的讨论，参见考夫曼：《尼采：哲学家、心理学家、反基督者》，第 114—116 页，120 页、130 页，148 页，367 页；及卡尔·普勒施：《青年尼采：天才的产生》(纽约：弗里出版社，1991)，第 165—167 页。

㊱ 荣格个人图书馆中收藏有勒南著名作品的德译本。有趣的是，施特劳斯与荣格都对早期著名的唯灵论者(普雷沃斯特的女预言家)颇感兴趣。施韦策在《对历史上的耶稣的探求》中说："施特劳斯及其学生宾德尔到魏恩斯贝格会见朱斯汀斯·克纳的两次旅行对他影响很大。他需努力使自己远离普雷沃斯特的女预言家的梦幻世界。几年后，在给宾德尔的拉丁文字中，他将魏恩斯贝格称为'麦加秘方'"(第 68—69 页)。在 1897 年 5 月左芬格联谊会的讲演中，荣格提到了施特劳斯对"女预言家"的记述。见荣格：《心理学的有关思考》，载于《左芬格演讲集》，第 73—75 段。

㊲ 荣格：《对基督教释义和阿尔布雷希特·里敕尔的理论的思考》，1899 年，载于《左芬格演讲集》，第 251 段。他的追寻神学家的观点"已有两年多"的说法也许是指与他有许多神学分歧的父亲于 1896 年死后，他在这方面所体验到的自由。

㊳ 同上，第 107 页。

㊴ 新教的这一关键性模式在 1880 年左右的波士顿地区培养出一种典型的美国式精神治疗模式，建立在(1)拉尔夫·沃尔多·爱默生(及其他人的)新英格兰先验论的精神和道德准则以及(2)强调意志("意志训练")的基础上。参见小乔治·E·吉福德编：《精神分析，精神治疗及新英格兰医学状况，1894—1944》(纽约：科学/历史丛书，1978)；波士顿著名的伊曼纽尔教堂的埃尔伍德·武斯特牧师领导的"伊曼纽尔运动"孕育了精神治疗运动，甚至在 1909 年出版了名为

《精神治疗》的杂志，以讨论心理学、医学和宗教的共同之处。威廉·詹姆斯，亨利·柏格森和爱默生的著作是大多数讨论的基础。除了牧师，著名医生和精神病学家也参与了早期的讨论。参见罗伯特·富勒：《美国人与无意识》（纽约：牛津大学出版社，1986），第100—108页。

㊵ A·D·诺克：《希腊秘密仪式与基督教圣礼》，载于《宗教与古代世界文集》，泽弗·斯图尔特编，2卷本（马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社，1972），2：791。同样，研究占星学、魔术、占卜在古代文化中的作用的科学史学家也受到怀疑。关于反对这种倾向的观点，参见戴维·平格里：《希腊迷与科学史》，载于《伊希斯》83（1992）：554—563页。

㊶ 詹姆斯·吉尔曼：《R.G.科林伍德和纳粹主义的宗教之源》，载于《美国宗教学院杂志》54（1986）：111—128页。乔治·莫斯在更广阔的范围内讨论了此问题，见：《群众的民族化：从拿破仑战争到第三帝国的德国政治象征与群众运动》（伊萨卡：科内尔大学出版社，1975）。

㊷ 乔治·卢卡奇：《德意志帝国主义者的生命哲学》，载于《理性的毁灭》，415页。

㊸ 同上，第414页。关于神话学与生命哲学的文章，参见艾万·斯特伦斯基：《魏玛文化中欧内斯特·卡西雷尔的神话学思想》，载于《欧洲思想史》5（1984）：363—384页；及乔纳森·瓦格纳：《纳粹主义与情感主义：卡尔·格茨的宣传事业》，载于《加拿大历史杂志》，24（1989），第63—81页。

㊹ 比阿特丽斯·辛克尔：《荣格的里比多理论与柏格森哲学》，载于《纽约医学杂志》99（1914）：1080—1086页。及彼特·冈特：《柏格森与荣格》，载于《思想史杂志》，44（1982）：632—652页。

㊺ 参见瓦尔特·施特鲁韦：《精英与民主：1890—1933年间德国资产阶级政治思想中的领袖意识》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1973）。

3 弗洛伊德、海克尔和荣格

自然哲学、进化生物学和世俗再生

自1859年11月24日查尔斯·达尔文(1809—1882)发表《物种起源》之后，进化论成为19世纪后半期的大众话题。达尔文的著作促成了进化生物学的诞生。他那高度清晰的、近乎机械的进化理论超越了以往任何人的努力，激发了人们从科学唯物论的角度对起源、个体发育的成长和再生过程及种系发生(物种的进化和新物种的诞生)的兴趣。[①]

在达尔文的理论出现之前，据推测，至少在许多被认为是不可知论的启蒙思想家的心目中，“起源”和“变异”只是犹太教和基督教共有的上帝创造出来的完美原型的退化。[②]在1790至1830年间，几种不同的自然哲学学派在日耳曼人统治的欧洲的科学界占主导地位，哲学与文艺的思考与经验主义的科学相结合。[③]这些自然哲学学派也被统称为“本质主义”或“形态唯心主义”。

原型一词就是在19世纪中叶浪漫主义生物学背景下，由

最后一位伟大的形态唯心主义者理查德·欧文(Richard Owen,1804—1892),在他1848年的著作《论脊椎动物骨骼的原型和同源》中使用的。[4]对于大多数早期生物学家来说,世界上是没有遗传的,因为物种并不进化——特别是不会从一个物种进化到另一个物种。对每个物种的原型的研究——对不同有机体的相似结构的比较——在1807年被歌德称为唯心主义形态学。歌德使用的词汇包括"原始形象"和原型,这些概念后来都被荣格借用。这些原型是永恒的,超验的,以神秘而又可观察到的方式塑造着人与自然界。

浪漫主义时期思辨的、形而上学的自然哲学家,在1800年以后将自己的研究限制在医学理论和实验的范围之内,荣格对他们的影响最早,也最强大。[5]老C·G·荣格就是在这种形而上学的浪漫主义环境中行医的。最有影响的自然哲学家包括F·W·J·谢林(Schelling,1775—1854)、歌德,洛伦兹·奥肯(Lorenz Oken,1779—1851),以及歌德非常敬佩的卡尔·古斯塔夫·卡勒斯(Carl Gustav Carus,1789—1869),一位比较解剖学家,他坚持认为生命的神圣本质只有通过对精神发展的认识才可以洞察:

生命的概念不过是神圣本质通过自然的永恒表现,它属于对理性的原始洞察之列,而不是从外部世界进入人的头脑之中的……这些洞见揭示了人类的本质,它们必定要表现自己,一旦人类发展到一定阶段,它们总是会表现出来。[6]

这种观点正好证明了自然哲学家的信条,如科学史学家蒂莫西·勒努瓦(Timothy Lenoir)指出:"如果以哲学反思的方式加以正确地训练,理智可以通过更高的判断力,达到对生

命过程自身的洞见和理解。"[7]因此，处于生命链条的顶端的人类（如思想史学家阿瑟·O·洛夫乔伊所称），具有直觉地领悟生命自身基本形式的真谛的独特本领。荣格的20世纪心理学方法——包括"积极想象"方法——是这种浪漫主义实践的直接产物。

如同埃伦伯格和其他人所略述的那样，正是这些早期的浪漫主义的自然哲学家使我们感到自己和一种活生生的传统最为接近——尽管它已不再是公开的——这种传统在荣格的作品中再次出现。[8]荣格本人的生物学观点和他对原型的热衷都似乎将他直接置于自然哲学思辨的、或形而上学的派系之内，尽管他后来又试图把这一唯心主义的机械进化论概念和他自己的种系发生理论整合起来。[9]终其一生，荣格始终认为卡勒斯和冯·哈特曼是他提出集体无意识概念的主要影响者，他在学生时代就读过两人的著作。[10]荣格特别被卡勒斯的《心灵》(1846)一书所打动，在《荣格选集》第14卷的后期文章《神秘的同一性》(1955—1956)中，荣格写道：

由C·G·卡勒斯开创的无意识心理学走的是一条被炼丹术士们遗忘了的道路。这明显发生在炼丹术士们的幽灵在歌德的《浮士德》中得到最富诗意的表现的历史时刻。卡勒斯在写作时肯定没有想到自己正在架设通往未来经验主义心理学的哲学桥梁。[11]

自然哲学中的某些哲学思想（目的论等）在19世纪的生物物理学运动中被保留了下来，弗洛伊德和荣格都在他们所接受的医学训练中接触过这一运动，只不过弗洛伊德是在19世纪70年代，而荣格是在90年代。尽管精神病史学家雅各·加尔德斯托(Iago Galdston)认为，通过弗洛

伊德的朋友威廉·弗里斯(Wilhelm Filess)基于周期性、倾向性和两性性的生机论——所有为浪漫主义自然哲学所熟悉的概念——浪漫主义哲学家的生机论对弗洛伊德影响更大,但其他学者,如弗兰克·萨洛韦(Frank Sulloway)和保罗·克兰菲尔德(Paul Cranefield)却有不同看法。[12]在对弗洛伊德影响最大的思想前辈中,有一部分是还原论的科学唯物主义者,包括他敬爱的导师,厄恩斯特·冯·布吕克(Ernst Von Brücke)[13]。然而正如我们所知道的那样,自然哲学家与荣格的亲密关系则为荣格本人所反复强调。那么推测荣格与弗洛伊德最终的思想分歧是由于他们在生机论自然哲学与机械论自然科学的生物学大战斗中分属不同的阵营所致,将是十分有趣的事。

自然哲学的唯心主义不可避免地受到了挑战,并为康德式的"目的论机械主义者"或"生机论唯物主义者"如约翰·布卢门巴赫(Johann Blumenbach)、卡尔·基尔迈尔(Karl Kielmeyer)、约翰·克里斯蒂安·赖尔(Johann Christian Reil)和卡尔·恩斯特·冯·贝尔(Karl Ernst von Baer)的工作所取代;[14]为"科学唯物主义者"如卡尔·沃格特(Karl Vogt)、雅各布·莫勒朔特(Jacob Moleschott)、路德维希·比希纳(Ludwig Büchner)和海因里希·乔尔贝(Heinrich Czolbe)所取代;[15]为机械进化论者如达尔文和德国动物学家恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel)所取代。正是海克尔与弗洛伊德一道(但以不同的方式)逐步获得了崇高的科学声誉,设计了深受进化生物学影响的文化革新或再生的世俗道路。[16]

弗洛伊德与精神分析

如果写一部关于荣格的著作而不用足够的篇幅涉及他与弗洛伊德的关系，那将是不可想象的，但这种关系已被太多的著作以太长的篇幅讨论过，因而在这里再来评判弗洛伊德/荣格的神秘故事似乎又是不可能的。此类最好的论述也许是约翰·克尔(John Kerr)的《最危险的方法：荣格、弗洛伊德和萨比娜·斯皮尔瑞恩的故事》。[17] 现在是走出这一重要、然而有局限性的思维角度的时候了。我想着重谈谈荣格与弗洛伊德及精神分析的关系中的其他方面，就是那些据我看来未曾受到重视的方面。我特别感兴趣的是在世纪末堕落、颓废的世界中，精神分析作为一种生命哲学和再生运动的历史角色。

在自传性的叙述、讲座以及摄制下来的访谈中，荣格总是将弗洛伊德视为一位伟人和他的导师。将弗洛伊德视为荣格接触到的、他眼中的第一位活着的天才并不为过。从这个意义上讲，他俩的关系同尼采与他的"导师"理查德·瓦格纳的关系类似。在天才面前，尼采与荣格一样机敏地观察着、吸收着、效仿着。然而不断地与天才以及他们那永远变化着的思想(这也是反复无常而易变的天才的真正本质)相接触，神圣的光环也会渐渐失色。对于荣格来说，这始于 1909 年秋，他与弗洛伊德在邮轮上及在美国共同度过了 7 个星期，两人每天互相分析彼此的梦境；对于尼采来说，则始于他与瓦格纳不断的个人接触，特别是 1876 年第一届拜罗伊特音乐节上，那是由导师本人所倡导的崇拜氛围。尼采与瓦格纳的决裂和荣

格与弗洛伊德的分裂正好演出了19世纪的“天才”剧本：一旦他们发现了自己身上闪现的天才之光，就再也没必要去追随别人了。[18]

是什么吸引荣格以如此巨大的热忱，追随弗洛伊德及其学说那么多年（1905—1912）？大量著作都试图去理解这种关系。除了弗洛伊德做为一位活着的“天才”的魅力，我想吸引荣格的还有弗洛伊德精神分析运动的实践活动：

1. 作为战胜他的精神病患者（也许还有他自己）身上遗传退化缺陷的一种方式；

2. 随后作为文化再生的代言人，其精髓是尼采式的揭露，冲破制约，非理性主义与性欲主题。

精神分析最初是一种假设性的医学方法，而后发展成一个文化运动，它为那些被成功地分析过的人描绘了一种更好的生存状态（摆脱了症状的自由、自我意识）。获得再生的关键是对记忆的完全接近，这些记忆是有关性及婴儿期的，总之是关于个人隐私的。这就是弗洛伊德与他的导师约瑟夫·布罗伊尔（Josef Breuer）的《歇斯底里研究》（1859）引起世人关注的基本论点。[19]

曾有学者令人信服地指出，弗洛伊德将精神分析定义为一种文化运动，走的是在维也纳越来越保守和排犹的环境中，为犹太人这些非主流团体争取政治自由改革的“科学”道路（而非马克思主义所采取的政治道路）。[20]但我们必须记住精神分析在当年的奥匈帝国根本不为大众所了解。人们经常忘记的还有，尽管弗洛伊德在19世纪90年代中期就已在维也纳他的诊所中开始了他称之为精神分析的实践活动，但直到1900年左右，一直“孤军奋战”的就是精神分析运动。到了

1902 年，弗洛伊德找到了四位犹太医生（最初都是内科医生）——阿尔弗雷德·阿德勒（Alfred Adler）、马克斯·卡亨（Max Kahane）、鲁道夫·赖特勒（Rudolph Reitler）以及威廉·斯特克（Wilhelm Stekel），他们对他的学说感兴趣，并在勃格斯 19 号以他为主每周聚会一次，这就是著名的心理学星期三晚间聚会。到 1906 年发展到了 17 个成员（就在那一年，弗洛伊德开始与荣格通信，并在 1907 年初与他见了面）。1908 年的第一届国际性会议在奥地利的萨尔兹堡举行，有 6 个国家的 40 名代表参加，同年弗洛伊德的星期三小组更名为维也纳精神分析学会。1910 年国际精神分析协会成立，荣格任第一届主席。到 1910 年为止，已有两份正式的精神分析期刊出版。

维也纳精神分析运动在 1911 年前后才在欧洲和美国的专业圈子中迅速地发展起来，然而它的首次重大胜利还是 1904 年左右瑞士贝格霍尔茨利的一群杰出的精神病学家（布洛伊勒、荣格及其同事）的态度转变。[21] 布洛伊勒（1857—1939）是贝格霍尔茨利精神病院的院长，并是苏黎世大学精神病学方面的权威，这一权威地位以及他在维也纳和柏林的相同的权威地位一道，使得他的医院成为欧洲——甚至全世界最有影响的三个现代精神病治疗中心之一。当布洛伊勒和瑞士认真对待弗洛伊德时，欧洲和其他地区的同行也开始认真起来了。

弗洛伊德精神分析理论的一个经常被忽视的优点，是它在理论形成之初就将病因学的重点从生物遗传因素（退化）转移到心理动力因素（被压抑的创伤记忆等）上来。因此一个人的命运不是由他的“坏血统”所决定的，他可以通过精神分析

治疗而获得新生。这使得精神分析对"衰败者"尤具吸引力，包括犹太人这样在中欧文化中由于种族因素而倍受歧视的人群。[22]据精神病史学家桑德尔·吉尔曼(Sander Gilman)称，尽管弗洛伊德理论中还有其他重要的19世纪的生物学假设，但他却"抛弃了退化模式"。[23]

一种似乎绕过了生物学意义上的退化的命运、甚至也许可以彻底改变其种种症状的治疗方法，一定会对那些像荣格一样在精神病院中面对大多数毫无希望的病例而辛勤工作的同行颇具吸引力。不用通行的肉体治疗方法(洗浴、电疗、工作疗法、鸦片和巴比妥类药物、手套、衬衣以及其他物理疗法)，此类精神病院的精神病学家采用典型的医学检测方法，根据症状对病人进行分类。1905年左右弗洛伊德提出了精神分析理论，对于整天同病人一道被关在人类退化的贮藏室一般的精神病院中的精神病学家来说，这无异于一缕希望之光。克雷佩林(Kraepelin)在他著名的1893年教科书中首次定义的早发性痴呆就是一种退化性的心理疾病。尽管荣格有着显著的哲学倾向，他却总是对治疗方法的实际应用很感兴趣。在1904—1905年间，弗洛伊德的文章中实际上并没有多少如何从事精神分析的说明，而荣格和他在贝格霍尔茨利的同事们，却试着从字里行间细心揣摸弗洛伊德的文章，并对他们的病人开始了精神分析的实验。这是荣格从遗传性病态的模式中走出来的第一步，他在1916年最终完成了自己独特的理论架构。

精神分析运动从最初着眼于临床的实践活动发展到全方位的文化革新的过程被克尔记载下来。[24]然而引人注目的是，没有几个学者敢于从宗教社会学的角度来评价精神分析运

动，正如萨罗韦(Sulloway)所指出的那样，"精神分析总是激起其追随者的宗教狂热，它的宗旨也越来越像宗教信条一样，使心理医生以世俗牧师的面目出现在其社会组织上。"[25]

没有人研究过弗洛伊德的精神分析运动成为宗教组织这方面的情况，尽管在精神分析运动的上升阶段，它确实如此，许多人都是这样看待围绕在弗洛伊德身边的"秘密小组"中的天才崇拜和他们在世界范围内所推行的运动的。正如其他的宗教组织一样，紧随生命哲学运动之后的弗洛伊德学说的信奉者强调"直接经验"的作用。他们相信并坚持认为，一个人只有在被信奉弗洛伊德学说的精神分析师分析过之后，才能真正理解弗洛伊德及精神分析。这有赖于一个专业精英——掌握了神秘而"玄奥"的知识——用"直觉"的方法、"贵族式的认识论"来展示精神分析的基本原则。具有讽刺意味的是，考虑到弗洛伊德和唯物主义的还原论者以及无神论者的紧密联系，20 世纪的精神分析运动恰恰步 19 世纪德国生机论、生活哲学之后尘，脱离了学院式的严谨而成为生活改革的社会文化运动。[26]德国"社会学之父"韦伯曾认真思考过力图改变人类信仰的弗洛伊德学说，早在 1907 年的一封私人信件中，他就指出弗洛伊德运动实际上是建立在一个具有神的品质的魅力领袖的人格与思想基础上的半神秘主义的宗教组织。[27]

另外一些人也意识到了精神分析运动的"崇拜式的"性质。从 1909 年克拉克会议开始，弗洛伊德和精神分析学说席卷了美国精神病学界。[28]一则关于 1909 年弗洛伊德与荣格乘远洋轮来到美国的传言是这样的：在抵达纽约港时，弗洛伊德对荣格说："他们难道不知道，我们带来了瘟疫吗?"弗洛伊德主义在这次访问之后都开始感染北美精神病学界，这是无可

否认的，但也有一些反对者对此具有免疫力。杰出的哥伦比亚大学实验心理学家罗伯特·S·伍德沃思（Robert S. Woodworth）指责弗洛伊德式的精神分析是一种"危险的宗教"。[29]另一位著名美国心理学家，奈特·邓拉普（Knight Dunlap）在他引起争议的早期著作《神秘主义、弗洛伊德主义和科学心理学》一书中讲到："精神分析试图钻进科学的外衣下从内部扼杀它。"[30]其他的心理学家也把精神分析运动看作是无神论和唯物论的派别而加以拒绝。[31]

海克尔、奥斯特瓦尔德和一元论宗教

另外一种明确地要成为"反基督教"的生活改革道路的欧洲运动，是恩斯特·海克尔（1834—1919）的"一元论宗教"。从担任耶拿大学动物学教授开始，海克尔统治了 19 世纪后半期的德国进化生物学，并成为达尔文理论社会化的最著名支持者。多年来他从达尔文主义出发做出了许多有创见性的发展，以至于实际上达尔文主义的基本原则被海克尔主义的修正所掩盖了。由于他是位多产作家，为学术性和大众性杂志撰写专著和文章，人们就认为他"从一个德国人的角度做出了关于达尔文主义的最全面的研究工作"，[32]并因而在日耳曼人统治的欧洲有关进化论的讨论中占主导地位。

海克尔于 1868 年发表了他的人类进化观点，这早于达尔文 1871 年的《人类的由来》一书。[33]达尔文本人也曾注意到海克尔早在几年前就提出了人类是由类人猿祖先进化而来的理论。科学史学家、进化生物学家恩斯特·迈尔（Ernst Mayr）

认为，海克尔可能是“激烈反对所有科学必须像物理学一样、或者都必须建立在数学基础上的观点的第一位生物学家。”[34]他说海克尔也是第一位坚持认为进化生物学是一种历史性科学的人，它包括胚胎学、古生物学，特别是种系发生学的历史性方法论。

尤其是海克尔建立在这些历史性生物学方法基础上的颇具影响的“生物发生律”——“个体发生重演种系发生”——最终对进化生物学、精神病学和精神分析，特别是对荣格的分析心理学产生了深远的影响。海克尔认为这个法则是普遍性真理——的确，在他的大部分早期学术生涯中，这也许是唯一的普遍真理。个体发展（个体发生）的阶段可以被看作是对人类发展阶段（种系发生）的对应性重复，这的确是令人非常惊奇的理论。这样每一个成人都在发展阶段及生理结构上成为人类全部历史的活生生的博物馆。

以这条规则为出发点，海克尔早在1866年就提出一种以自然科学为基础的“自然宗教”，因为“我们可以在所有自然现象中找到上帝”。[35]在随后的许多文章中，他努力推广他的基于科学原则上的泛神论自然宗教，他称为“一元论”的哲学，并以此做为联结科学与宗教的方法。海克尔对推动生命与进化的自然动力理论很感兴趣，他认为这也是达尔文理论未能解决的部分，而他对一元论的准活力论描述提供了这种动力。然而他首次特别提出一元论宗教是在1892年阿尔腾堡的一次讲演上。他热烈地宣称一元论是建立在“科学世界观”基础上的新信仰，由此脱离了单纯以无神论的唯物主义代替基督教的轨道（而他的同代人，甚至很多当代历史学家，都认为他一直站在这条轨道上）。

由于19世纪90年代的中欧是以建立在抵制基督教迷信、强调崇拜自然(特别是太阳崇拜)之上的大众乌托邦的崛起为特征的,很多人关注海克尔在1899年的畅销书《宇宙之谜》中所提倡的一元论宗教,以此作为战胜"文化斗争"的一种方式。[36]海克尔本人以救世主般的热情,极力推广他那富于逻辑的、新泛神主义的"自然宗教",在讲演中他总是向听众展示那些手绘的美丽的细胞、胚胎以及其他自然现象的图片和蚀刻画,以此从情感上吸引那些试图通过研究生活中的理性、规律、美与本质上的和谐,来寻求生活真谛的人。这些东西是在一个没有电影院、也没有电视机的时代里拥有"令人震惊的新特点"的可视性材料。[37]海克尔神奇而美丽的图片可能是少年荣格的梦中的原始景象,它们促使他不想成为语言学家、考古学家,而去学习自然科学。[38]

海克尔回应温克尔曼的阿波罗崇拜时写道:"在对'真、善、美',也即我们的新一元论宗教之核心的真诚崇拜中,我们发现已失落的'上帝、自由、不朽'的人类理想有了足够的补偿。"[39]一元论者通过一种世俗道路,从抛弃已有宗教信条中获得了新生(分离),开始接受物质与精神的统一性(阈限期),最终加入到推广一元论思想的社会行列中(重新参与)。

到1904年时,整个中欧都有被称为"一元论联盟"的团体,有些还将这一新科学性宗教付诸实践。在海克尔的亲自领导下,1906年在耶拿成立了统一领导旗帜下的协会,像一个个小细胞结合起来构成大的个体一般。日耳曼人统治的欧洲早已成为这种思想生根的沃土,特别是在德国的达尔文主义者中间,因为"他们中大部分人已经抛弃了基督教信仰",并像海克尔一样公开反对已有宗教。[40]一元论团体吸引了大批

杰出的文化、科技精英以及神秘主义者成为会员，包括物理学家厄恩斯特·马赫(Ernst Mach)和社会学家费迪南德·特尼斯(Ferdinand Tönnies)。它也吸引了其他领域的杰出人物，如舞蹈家伊莎多拉·邓肯(Isadora Duncan)，[41]神智学者鲁道夫·斯坦纳(Rudolph Steiner)[42]和精神病学家奥古斯特·福雷尔(August Forel，1848—1931)。[43]福雷尔是贝格霍尔茨利的前任院长，瑞士权威人物，世纪之交法国临床医学传统的代表。尽管人们都知道他对精神病学的贡献(以及他对其他重要人物的影响，如布洛伊勒，阿道夫·迈耶和荣格)，但精神病学的历史文献中却很少提及他的一元论倾向和他对优生学、社会达尔文主义的积极推崇。[44]

尽管在这一时期，海克尔本人并不提倡无神论和唯物主义哲学——他更喜欢"一元论"的标签，他的许多狂热信徒公开地如此声称。一元论是物质与精神的统一。海克尔阿波罗式的理想在他的观点中迅速地分解成酒神式的过度泛滥，他也很快脱离了自己创立的这一运动。1911年，莱比锡大学物理化学家，诺贝尔奖获得者，威廉·奥斯特瓦尔德(Wilheim Ostwald)成为一元论协会主席，并建立了"一元论论坛"，意在优生学、安乐死和经济学领域开创社会达尔文主义的文化改革。一群拥护一元论宗教的文化精英团结在颇具个人魅力的奥斯特瓦尔德及其大众形而上学的著作周围。[45]确实，这些有深度的哲学著作(奥斯特瓦尔德甚至将自然哲学概念也引入到这些著作中来)，使他在1909年获得诺贝尔奖之前就成为一位国际知名人士，并被许多人认为是现代社会的预言家。[46]

我们知道，奥斯特瓦尔德对荣格心理学理论的形成有重

要影响。荣格在1913年9月慕尼黑精神分析大会上发表的(同年12月以法文发表在《心理学成就》上)第一篇有关心理类型的论文中,提及奥斯特瓦尔德将天才分为"古典型"和"浪漫型"两种。[47]荣格认为,古典型与浪漫型分别对应的是"内倾型"和"外倾型"。在1913—1921年间,荣格在许多文章中大段引述奥斯特瓦尔德的原文——这也正是奥斯特瓦尔德的一元论协会最推崇优生学、自然崇拜和德意志帝国主义的时期。荣格《心理类型》中的一整章内容都赞赏性地论及了有关奥斯特瓦尔德的人格类型思想。[48]除了一句话提到"奥斯特瓦尔德的一元论能量概念是对事实的迷信式夸大"之外,荣格对奥斯特瓦尔德的大段引用经常是赞同性的。[49]有证据表明,荣格曾读过奥斯特瓦尔德创立于1901年的《自然哲学年鉴》,其中包括他的一些有关生机论的"现代动力理论"的文章,这些文章对荣格自己后来的"心理能量"理论工作可能有所影响。[50]

第一次世界大战以及海克尔于1919年去世都大大减少了这一运动的成员数量。在去世之前,海克尔本人也成为图勒协会(Thule Society)的成员,这是一个民族主义者的秘密组织,包括像鲁道夫·黑斯(Rudolph Hess)那样20年代国家社会主义运动的主要成员。然而,由于一元论鼓吹科学胜于宗教、人胜于神的理论,在诸如莱比锡那样的地方,德国共产党(KDP)的一些早期成员也是一元论协会的成员。东德学者总是喜欢强调海克尔与马克思主义的相似之处,而对它们之间的许多本质区别视而不见。[51]在共产主义时期的东德,海克尔被当成伟大人物而倍受尊敬,他的家、图书室、艺术作品都被共产党政权小心翼翼地收藏在耶拿的一座博物馆中。[52]

荣格的"海克尔式的无意识"(1909—1912)

荣格在医学院求学时大量阅读了海克尔的著作:"我开始对进化论以及比较解剖学感兴趣,也对新生机论思想渐渐熟悉起来。"[53]海克尔正是这些领域的权威。荣格在左芬格的讲演中探讨过他,而且鉴于海克尔的巨大名望,荣格肯定知道海克尔以及他的一元论协会所宣传的思想。荣格读过1899年的《宇宙之谜》,并将他自己后来的无意识种系发生理论建立在海克尔的"心灵的种系发生"基础上。海克尔认为"种系发生心理学"可作为与胚胎学、古生物学和种系发生生物学一样的进化论研究科目。荣格为他的集体无意识假说收集历史资料的比较研究方法(始于1909年10月),似乎就是以海克尔的方法论构想为基础的。海克尔写道:

遗传理论与人类学研究的结合使我们有理由相信,人类有机体的遗传特点是由一长串动物祖先在上百万年的缓慢变化中形成的。由于我们无法将人类的心灵活动与其他主要功能割裂开来——我们不得不相信整个躯体和心智的自然进化——因此追踪人类心灵从动物心理上发展起来的历史阶段就成为一元论心理学的主要任务之一。我们的**心灵种系发生**就是要探索这一方面的问题。作为普通心理学的一个分支,也可称之为**种系发生心理学**,或者与个体相对应的**种系心理学**。尽管这一新学科还不曾受到重视,而且大多数专业心理学家否认它存在的权利,但我们必须强调它是非常重要,也是

非常有趣的。因为在我们看来，这是解决人类心灵起源和本质之谜的重要方向。[54]

正如海克尔为进化生物学引入历史学方法论一样，荣格在《里比多的变化与象征》(1911)的第一部分中，为人类心灵的进化研究和无意识根源的种系发生引入了类似的历史学方法。[55]当两部分——最早发表于精神分析《年鉴》——于1912年以书的形式出版时，从总标题上可以看出弗洛伊德对荣格的影响，而副标题"献给思维进化论历史"就俨然是海克尔的遗风了。因此有人产生了一些怀疑：尽管在此书中荣格借用了海克尔的许多思想，但他却从未提及海克尔的名字。荣格似乎是因海克尔的科学主义和他自己关于海克尔是一位严谨的机械主义的看法而却步了。

荣格是这样介绍他的"海克尔式的无意识"的：

所有这些经历都告诉我们，古代人类的梦幻、神秘的想法与人类儿童的思想相类似，与低等种族的梦境相类似。这一思维的发展过程，我们并不陌生，它早已为人熟知。通过我们对比较解剖学和发展史的了解，我们知道人体的结构和功能是一系列与种系历史演化相一致的胚胎进化的结果。因而，个体发育和种系发生在心理上是同步的假设也得到了验证。相应地，儿童心灵生活及梦境的婴儿期思维状态是对史前及古代的回归的观点也可能是正确的。[56]

在两页离题的讨论之后，荣格重又回到这一主题：

我们提到了儿童的个体发育对种系发生心理学的回应，知道弥散性思维是古人，儿童和低等种族的共同特点。我们也知道，现代成人在有指向思维一旦停止的情况下就会突现出来弥散性思维。兴趣的降低，轻微的疲劳都足以使有指向思维这种

对现实世界的心理适应停止，而弥散性思维会取而代之。我们会游离于主题而让思维任意驰骋，如果注意力进一步下降，我们的当下意识也会随之减弱，从而进入梦幻状态。[57]

在小结中，荣格再一次写道：

以上论述显示了无意识的产物是怎样与神话的东西相关联的。所有这些情况都表明，人的心灵在某种程度上拥有历史的各个层面，而最古老的层面则与无意识相连。[58]

海克尔的生物学思想是理解荣格大约在 1909 年提出的无意识思维的种系发生的关键。1911 年，当这一理论首次发表时，荣格阐述他的种系发生层面包含神话人物和古代异教思想，因此如果我们通过荣格的措词来分析他的意图，这就是说，这肯定是一种基督教之前的层面，而这一层面被几百年的基督教积淀所覆盖。虽然在 1909 年，荣格开始被认为患有“精神错乱”或“早期精神病”，但到了 1916 年——即在他于 1912 年抛弃了基督教信仰之后——他反倒更加有意识地提倡冲破几百年来令人窒息的基督教樊篱，迈向“客观精神”的理想王国——那个基督教诞生前的异教的“冥界”，并而获得新生。这其中的民族主义的内涵将在第 5 章中详细讨论。

创造马克思主义的上帝

第三种带有神秘的崇拜色彩的世俗革新运动，是我将在此简要介绍的世纪末俄国无神论马克思主义的“造神”运动。在 19 世纪 90 年代，由 V·I·列宁（1870—1924）的朋友和追随者，马克西姆·高尔基（1838—1936）以及阿纳托利·

卢纳察尔斯基(1875—1933)领导的一些布尔什维克在俄国发动了一场通过所谓推进"造神运动",来寻找精神新生的运动。这一造神运动是"科学社会主义"的别称,它是以人为上帝的宗教。他们建立了一个社会主义的无神论天才的纪念碑,向朝觐者展示真正的社会主义者的不朽功勋,以此唤醒人们对美好生活的向往。造神运动试图证明人类以及人类的潜能是可以神圣化的。卢纳察尔斯基是造神理论的初创者,他在1908及1911年的2卷本的著作《宗教与社会主义》中详细阐述了他的思想。其原型也许就是围绕在拜罗伊特的瓦格纳身边的天才崇拜(见下文),因为卢纳察尔斯基是世纪之交的俄国最重要的瓦格纳主义拥护者。[59]

列宁憎恶这一布尔什维克的造神运动,在1913年11月14日致他的朋友和追随者高尔基的信中,他批驳道:这种以人为上帝的运动实质只能是腐败而不是别的。对于卢纳察尔斯基而言,这一新的人的上帝是尼采的超人的马克思主义翻版,是"人类生活的参与者,是通向超人、美的造物、完美的生命的途中的一环。"[60]这个人的上帝应该是像列宁那样的政治天才,或像T·D·李森科那样的科学天才。具有讽刺意味的是,正如历史学家尼娜·图马金(Nina Tumarkin)所指出的那样,列宁在1924年逝世后立即被奉为社会主义的第一圣人。[61]

尼采式的梦想和精神精英主义

如果假定这些通过表面世俗哲学及其方法论获得个人新生的世俗运动获得了成功,那么其逻辑延伸无非是制造出

一个能够改变人类文明、领导它走向新的乌托邦的新的精英人物。在《查拉图斯特拉如是说》中，尼采狂热地描述了这样一个梦想中的新贵，他是"所有乌合之众的死敌"，像上帝那样的自我生成，是"未来的生育者、教育者和播种者。"[52]精神分析往往有它的名流分析师和被分析唤醒了的病人；特别是在奥斯特瓦尔德领导下的一元论宗教往往有它的以纯科学头脑而著称的自然哲学家；俄国马克思主义者往往有无产阶级的先锋队和作为他们的至上神的列宁。

因此，尼采的对"新人类"、"天才"在社会变革的新秩序下诞生的梦想，是植根于这些改革运动及世纪末其他改革运动之中的。历史学家莫斯、约斯特·埃尔芒(Jost Hermand)以及其他学者都认为，这一梦想是国家社会主义的许多神秘的、或前法西斯主义的根源之一。

其他文化形态中也存在着新贵族的梦想。据历史学家沃尔特·斯特鲁韦(Walter Struve)在《精英与民主》(1973)中记载，从 1890 到 1933 年间，日耳曼人统治的中欧一直回荡着变革生活、建立由"开放而具权威性的精英"领导的机制这样的呼声。[53]不同理论家对这一资产阶级政治文化的主导性梦想有不同的理解，比如自由主义者韦伯和沃尔特·拉特瑙尔(Walter Rathenau)，再比如保守主义者施本格勒和凯泽林。尽管种族主义与反犹主义不是大多数精英运动和精英哲学的组成部份，但仍有些大众理论家，尤其是国家社会主义者涉及了这些问题。

在对精英理论的全面回顾中，斯特鲁韦探讨了在这一时期形成的文化精英现象。文化精英理论家声称，从不同侧面创造和理解"高级文化"的能力是少数人的天赋，这些人肯定

就是这些高贵品质的化身。这些团体的政治目标往往潜藏在对少数追随者的文化的或形而上学的熏陶下，希望他们成为唤醒德国乃至世界的新文明的先驱。斯特鲁韦列举了最有名的德国诗人斯特凡·格奥尔格及其影响巨大的追随者圈子。[64]凯泽林和他的智慧学校也在斯特鲁韦的文化精英之列。

或许对于某些这样的哲学和崇拜而言，与其说这种现象是文化精英主义，不如使用精神精英主义一词更为恰当。我在此书中所讨论的精神精英主义的崇拜超出了1904年以后格奥尔格的圈子所特别提倡的审美的“高级文化”的发展。这些精神精英团体通常由少部分有影响的人物组成，他们有意识地脱离大多数人的社会，通过形而上学或新异教运动发展自己的精神世界。与先验的或神秘的王国的接触是成为精神精英的必备条件。

在1890—1933年间的日耳曼人统治的欧洲，有以下几个最有影响的精神精英团体：1900年左右的宇宙团体，包括格奥尔格和克拉格斯（Klages）；凯泽林的智慧学校里的达姆施塔特团体；瓦格纳的拜罗伊特团体；僧侣阶层中的神秘主义组织，如许多唯灵论团体及神智学和人智学团体；一元论宗教运动的领导精英；当然还有大众崇拜（下文还将提到）；甚至包括颇有争议的格罗斯（文化人的圈子）和弗洛伊德（资产阶级圈子）。

精神分析方法是一种相当主观的方法，它建立在分析师解释他人经历的神秘领域（无意识心理）的直觉（通过分析和训练而获得）和权威性的基础上。因此，正如卢卡奇指出的那样，自称有直觉能力的人——以此将自己与其他人区分开来——周围的社会组织只能通过某种固定的“超乎寻常的体

验”才能得到发展，并很快成为贵族式的精英，这些精英具有主要为自己服务的经济政治议程。

如我们将要看到的那样，荣格后来提出的通过分析（直觉）获得的个体化（再生）也同样植根于这种世纪末的梦想，那是一个由少数永远有创造力的、个体的人所影响的社会。然而，作为一种精神精英主义形式，荣格的集体心理学中的所谓“无声实验”带有明显借自古希腊神秘仪式及其现代秘密模仿者的宗教成分，并且是以之为基础的。[65]

注 释

① 恩斯特·迈尔（Ernst Mayr）认为“达尔文主义”并不是像达尔文在1859年的著作中阐述的那种单一理论，而是五种相对独立的理论，其中一种或多种还遭到其他进化论者的反对。迈尔认为，这种混乱造成其他人对语词“达尔文主义”及“达尔文主义进化论”的不同解释，无论是达尔文生前还是今天都是如此。这五种理论是：

（1）世界是进化的，不是永恒不变的。

（2）所有生命都是由同一祖先进化来的。

（3）进化是渐进的，不是突变的（突变论）。

（4）种群的物种形成。

（5）自然选择。

参见恩斯特·迈尔：《生物学思想的发展：分化、进化和遗传》（马萨诸塞、剑桥：哈佛大学出版社，1982），第505—510页。

② 关于自然哲学的分化和遗传理论，参见蒂莫西·勒努瓦：《浪漫主义自然哲学起源中的遗传因素》，载于《生物学史杂志》2（1978）：57—100页。以及威廉·科尔曼（William Coleman）：《类型概念与遗传理论中的形态学》，载于《医学史杂志》31（1976）：149—175页。

③ 关于自然哲学的三种基本形式（先验论、浪漫主义和形而上学的自然哲学），参见蒂莫西·勒努瓦：《哥廷根学派与先验论自然哲学在浪漫主义时期的发

展》，载于威廉·科尔曼和卡米尔·利摩日(Camille Limoges)编：《生物学史研究》第5卷(巴尔的摩：约翰·霍普金斯大学出版社，1981)，第111—205页；以及以下文章：D·M·奈特(Knight)：《物理学与浪漫主义运动》，载于《科学史》9(1970)：54—75页；H·A·M·施奈德斯(Snelders)：《浪漫主义，自然哲学与无生物自然科学，1798—1840，初步的研究》，载于《浪漫主义研究》9(1970)：193—215页；查理·库洛塔(Charles Culotta)：《德国生物物理学，客观知识与浪漫主义》，载于《物理学历史研究》4(1975)：3—38页；埃尔克·哈恩(Elke Hahn)：《生命哲学，谢林的自然哲学向同一性哲学的转化》，载于伍德沃德和科亨的《世界观与科学学科的形成》，第339—350页；L·H·勒罗伊(LeRoy)：《约翰·克里斯蒂安·赖尔(Johann Christian Reil)与生理学中的自然哲学》(博士论文，洛杉矶，加州大学，1985)；赫尔穆特·缪勒—谢韦雷斯(Helmut Müller-Sievers)：《后成说：威廉·冯·胡姆勃特(Wilhelm von Humbolt)与自然哲学》(博士论文，斯坦福大学，1990)；冈瑟·B·里塞(Gunther B Risse)：《康德，谢林与德国医学哲学的早期研究》，载于《医学及相关科学史杂志》，27(1972)：145—158页；G·S·鲁索与罗伊·波特编：《知识的蓬勃发展：18世纪科学的史学研究》(剑桥：剑桥大学出版社，1980)中有两篇有用的论述自然哲学的文章：西蒙·谢弗(Simon Schaffer)：《自然哲学》(第55—91页)，以及J·L·海尔布伦(Heilbron)：《实验自然哲学》(第357—387页)；关于自然哲学的最好的论文集，是赫伯特·霍茨(Herbert Hörz)、罗尔夫·洛特(Rolf Löther)和西格弗里德·沃尔加斯特(Siegfried Wollgast)编：《科学思索中的自然哲学》(柏林：科学院出版社，1969)。

④ 理查德·欧文：《关于脊椎动物骨骼的原型和同源性》(伦敦：伍尔斯特出版公司，1848)。荣格后来把这一概念用于他自己的人类心灵的先验的柏拉图式的形态学中，以及他的显性理论(1917)或原型(1919)理论对人类经验的历史性分类之中。

⑤ 迪特尔·奥尔登堡(Dieter Oldenburg)：《浪漫主义自然哲学与医学研究》(西德，不伦瑞克：不伦瑞克工业大学，1979)；弗雷德里克·格雷戈里(Frederick Gregory)：《德国浪漫主义时期的调整疗法：雅各布·弗里德里希·弗里斯(Jakob Friedrich Fries)的贡献》，载于《医学史》18(1983)：184—201页；W·F·拜纳姆(Bynum)：《健康、疾病与医学治疗》，载于鲁索与波特：《知识的蓬勃发展》，211—253页。

⑥ 参见保罗·劳伦斯·法伯(Paul Lawrence Farber):《19世纪前半期动物学中的原型概念》,载于《生物学史杂志》9(1976):110页;以及勒努瓦:《哥廷根学派》,111—205页。

⑦ 蒂莫西·勒努瓦:《生活策略:19世纪德国生物学中的目的论和机械论》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1982),第69页。

⑧ 参见埃伦伯格:《无意识的发现》,第204—207页。

⑨ 据W·莱布兰德(Leibbrand)1954年称,"荣格在心理学领域的说教只有与谢林联系在一起才好理解"(同上,第204页)。荣格死后的藏书目录中列有谢林和歌德的全集,以及格雷斯(Görres)和卡勒斯的著作。在荣格个人图书馆的书架上,自然哲学的著作很多,而主要的科学唯物主义者的著作几乎没有。

⑩《回忆、梦想、反思》,第89及101页。

⑪ C·G·荣格:《神秘的巧合》,《全集》14卷(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1970),第791段。

⑫ 参见弗朗克·萨洛韦:《弗洛伊德:心灵的生物学家:超越精神分析方法》(纽约:基础图书公司,1979),146—147页;雅各·加尔斯顿:《弗洛伊德与浪漫主义医学》,载于《医学公告》30(1956):489—507页;保罗·克兰菲尔德:《为精神分析做史的困难》,载于乔治·莫拉和珍妮·布兰德编:《精神病学及其历史:研究中的方法论问题》(伊利诺斯,斯普林菲尔德:查理·托马斯出版公司,1970),第41—55页。

⑬ 参见萨洛韦:《弗洛伊德:心灵的生物学家》,14—28页,65—66页;保罗·克兰菲尔德:《1847年生理物理学运动中的哲学和文化倾向》,载于《医学及相关科学史杂志》,21(1966):1—7页;保罗·克兰菲尔德:《弗洛伊德与'亥姆霍兹学派'》,Gesnerus (1966) 23:35—39页。

⑭ 勒努瓦在《生活的策略》一书中描述和阐明了"目的论机械主义者"的研究过程。不过,值得注意的是:也有些学者反对勒努瓦的观点,后者认为在生机论自然哲学和还原论唯物主义之外还存在一个独立的派别,即"目的论机械主义"。参见K·卡内瓦(Caneva)对勒努瓦著作的批评:《目的论的缺憾》,载于《科学年鉴》,47(1990):291—300页。

⑮ 参见弗里德里克·格雷戈里:《19世纪德国的科学唯物主义》(多德雷赫特:D·赖德尔出版公司,1977)。关于荣格一生对生机论者和自然哲学家的嘲

讽，在1934年6月9日给他的追随者格哈德·阿德勒的信中，荣格说弗洛伊德的“唯物主义理性世界观”是由于“他不过是行将就木的19世纪的一个典型代言人，正像海克尔、迪布瓦—莱蒙德和吹牛皮的比西纳一样”。参见荣格：《书信集：1。1906—1950》，164页。

⑯ 参见关于进化论生物学的历史性综述：梅尔：《生物学思想发展》；恩斯特·梅尔：《查理·达尔文与现代进化论思想的起源》（马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社，1991）；罗伯特·理查兹：《达尔文与思想行为进化论的出现》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1987）；罗伯特·理查兹：《进化的含义：达尔文理论的形态学建构与思想体系的重建》（芝加哥：芝加哥大学出版社，1992）；彼德·鲍勒：《进化：一种思想史》（伯克利和洛杉矶：加州大学出版社，1984）。伊夫琳·福克斯·凯勒与伊丽莎白·劳埃德编：《进化生物学的关键词》（马萨诸塞、剑桥：哈佛大学出版社，1992）中的文章也很有参考价值。

⑰ 约翰·克尔：《最危险的方法：荣格、弗洛伊德与萨比娜·斯皮尔瑞恩的故事》（纽约：尔弗雷德·克诺夫出版公司，1993）。

⑱ 关于19世纪的天才概念对尼采—瓦格纳关系的影响，以及尼采作为思想家的发展，参见普勒施：《青年尼采》。

⑲ 约瑟夫·布罗伊尔和西格蒙德·弗洛伊德：《歇斯底里研究》（莱比锡和维也纳：多伊蒂克出版公司，1895），英译本《歇斯底里研究》由詹姆斯·斯特雷奇翻译（纽约：基础图书公司，1975）。

⑳ 斯坦利·罗思曼和菲利浦·伊森伯格：《西格蒙德·弗洛伊德与边缘政治》，载于《中欧历史》7(1974)：58—78。同样的维也纳氛围以及条顿神秘主义的民族主义因素和泛德意志主义也锻造着年青而贫困的阿道夫·希特勒的心灵。他于1906至1911年生活在维也纳，这正是弗洛伊德与精神分析初获名声的时期。“维也纳，众人向往的快乐天堂，寻欢作乐之乡，对我来说则是与生命中最悲惨的一段联系在一起的……不仅如此，我在这一时期形成的世界观成为我今天所从事的事业的基石。我不得不学习更多的东西，对此我至今无悔。”阿道夫·希特勒：《我的奋斗》（纽约：斯塔克波尔·森斯出版公司，1939），1：35。最早的德文版是2卷本，分别出版于1925年和1927年。

㉑ 参见克尔：《最危险的方法》。

㉒ 关于19世纪对犹太民族退化的种族特征的争论，参见S·阿尔莫格：《病

态的犹太主义》,载于《欧洲思想史》,13(1991):793—804 页。

㉓ 桑德尔·吉尔曼:《性学,精神分析与退化:从种族理论到种族到理论》,载于钱柏林和吉尔曼:《退化:进步的黑暗面》,第 89 页。吉尔曼的文章是关于弗洛伊德改变 19 世纪遗传退化的医学理论的最好探索。弗洛伊德对遗传退化理论的抛弃,在萨洛韦:《弗洛伊德,心灵的生物学家》,第 289—297 页及 423 页中曾被提及,但不够深入。

㉔ 克尔:《最危险的方法》。

㉕ 弗兰克·萨洛韦:《弗洛伊德个案历史的再评价:精神分析的社会结构》,载于托比·盖尔芬德及约翰·克尔编:《弗洛伊德与精神分析史》(新泽西,希尔斯代尔:分析出版社,1992),154,180 页。另参见 G·魏斯:《科学家与派系:以精神分析为例》,载于《行为科学史杂志》,11(1975):350—364 页。萨洛韦,杰弗里·马森和彼德·斯韦尔斯在 20 世纪 70—80 年代的作品对削弱弗洛伊德的影响或许有重要意义,参见以下文章:弗里德里克·克鲁斯:《不为人知的弗洛伊德》,载于《纽约书评》40(19),1993 年 11 月 18 日;《时代》1993 年 11 月 29 日封面文章(《弗洛伊德死了吗?》),作者保罗·盖伊。以及《对弗洛伊德的攻击》,47—51 页。关于"弗洛伊德式的精神治疗"中的"病人派别"的社会学探讨,参见罗德尼·施塔克和威廉·班布里奇:《谁加入了崇拜运动?》载于 R·施塔克和 W·班布里奇编:《宗教的未来:世俗化,复兴与崇拜形成》(伯克利和洛杉矶:加州大学出版社,1985),394—424 页。

㉖ 参见乔治·卢卡奇:《德国帝国主义的生机论(生命哲学)》,其中第 4 章包括了他的《理性的毁灭》,403—546 页。

㉗ 韦伯在 1907 年 9 月 13 日给埃尔泽·雅费的信中提及弗洛伊德主义的魅力型本质。玛丽安娜·韦伯的《马克思·韦伯传》中有其节录,哈里·佐恩译(新不伦瑞克:公报出版公司,1988),379 页。诸如弗洛伊德及相似的"审美派别"——例如诗人斯特凡·格奥尔格小组——这种社会现象,是韦伯关于魅力型派别或教派可导致"常规化",形成半宗教团体的理论的活样板。在 1910 年德国社会学家协会第一次大会的发言中,韦伯就这一问题列举了格奥尔格和他的团体。有关韦伯对格奥尔格团体的简述,参见马克思·韦伯:《德国社会学现状的分析和讨论》(1910,1912),载于《社会学和社会政治文集》(蒂宾根:冯·J·C·B·莫尔出版公司,1924),446,453 页。韦伯与格奥尔格的第一次私人接触是在

1910年8月，他对行为特异的诗人印象很深，并与他保持良好的私人关系，直到1912年6月。有关韦伯-格奥尔格关系及韦伯公开支持格奥尔格团体的情况，参见阿瑟·米茨曼：《铁笼：对马克思·韦伯的历史评述》（纽约：艾尔弗雷德·克诺夫出版公司，1970），262—271页。

㉘ 索尔·罗森茨魏希：《弗洛伊德，荣格和霍尔——造就国王的人远赴美国》（1909）（西雅图：霍格雷夫—休伯出版公司）中详尽地记载了这次克拉克会议，这是一本有用然而有些怪异的著作。

㉙ 罗伯特·S·伍德沃斯：《给编辑的信》，载于《国家》，103（1916）：396页。

㉚ 奈特·邓拉普：《神秘主义，弗洛伊德主义与科学心理学》（密苏里州，圣路易斯：莫斯比出版公司，1920），第8页。

㉛ 盖尔·霍恩斯坦：《压抑的浮现：心理学与精神分析的关系问题，1909—1960》，载于《美国心理学家》47（1992）：254—263页。其中包含了美国心理学家在这些基础上拒绝精神分析的绝妙观点。

㉜ 威廉·蒙哥马利：《德国》，载于托马斯·格利克编：《对达尔文主义的比较性接纳》，107页。

㉝ 恩斯特·海克尔：《自然进化》（柏林：G·赖默尔出版公司，1868），第5，第93页。他的人类社会中的“适者生存”斗争的观点也在此书中出现。参见魏卡特：《德国社会达尔文主义的起源》，469—488页。

㉞ 梅尔：《生物学思想的发展》，70页。

㉟ 引自奈尔斯·霍尔特：《恩斯特·海克尔的一元论宗教》，载于《思想史杂志》，32（1971）：270页。

㊱ 海克尔从一元论宗教出发对文化斗争的革命性号召见于此书《我们的一元论宗教》一章。该书到1919年海克尔去世时已在德国售出30万本。关于一元论宗教的若干曲折发展道路的观点，参见上书。

㊲ 参见恩斯特·海克尔：《自然的艺术：100幅图片及图解》（莱比锡：目录学研究院出版社，1899—1904）。关于海克尔倡导的“进化的美学”运动，参见C·科克贝克：《恩斯特·海克尔的‘自然的艺术’及其对20世纪德国艺术建设的影响》（法兰克福，1986）；库尔特·巴耶茨：《生物学与美：世纪末德国的科学和美学》，载于泰希与波特：《世纪末及其遗产》，278—295页。

㊳ 丹尼尔·盖斯曼：《国家社会主义的科学起源：恩斯特·海克尔和德国一

元论同盟中的社会达尔文主义》(伦敦:麦克唐纳出版公司,1971),第8—9页是一幅海克尔将于1905年4月在柏林讲演的广告,这是一本关于海克尔的最好的英文著作。广告中有一间讲演厅,挂满骨骼和海克尔的图解,盖斯曼称之为"狂热达尔文主义的阴森的展览"。比较荣格的梦与恩斯特·海克尔在《放射虫:专题论著》(柏林:G·赖默尔出版公司,1862)2卷本中的图解。海克尔这些学术著作中的图解也大量地被刊登在大众杂志和其他出版物上。它们也很可能出现于荣格少年时"非常喜爱的"书籍或"科学期刊"上,通常这些书是由他父母出钱买的(参见:《回忆、梦想、反思》,第83—85页)。

㊴ 恩斯特·海克尔:《19世纪末的宇宙之谜》,约瑟夫·麦凯布译(纽约和伦敦:哈珀兄弟出版公司,1900),382页。

㊵ 蒙哥马利:《德国》,85页。

㊶ 邓肯读过《宇宙之谜》的英译本和海克尔的其他著作,在得知1904年2月海克尔70岁诞辰后,她写信祝寿并说:"你的著作也给我带来了超越生活的宗教和理解"。于是两人开始交往,在拜罗伊特演出期间,她以海克尔的名义举行晚宴,并与他一同坐在节日文艺会演剧院瓦格纳家族包箱中观看《帕西发尔》的演出,她说海克尔不太喜欢这场演出,因为"他的思想是纯科学的,无法欣赏神话的奇妙"。见维克托·塞罗福:《真正的依莎多拉》(纽约:戴尔出版社,1971),66—67页。以及艾伦·罗斯·麦克杜格尔更早的传记:《依莎多拉,艺术与爱情的革命》(纽约:托马斯出版公司,1960),90,92,132,258页。

㊷ 施泰纳与海克尔在19世纪90年代互通信件,并在彼此的哲学作品中找到过共同的结合点。这发生在施泰纳脱离神智学运动之前。盖斯曼说:"但海克尔最终还是远离了施泰纳,因为他害怕神智学这一唯心主义字眼"(《国家社会主义的科学起源》,第79页)。参见约翰内斯·黑姆勒本:《鲁道夫·施泰纳与恩斯特·海克尔》(斯图加特:弗赖斯·盖斯特斯莱本出版社,1965);及鲁道夫·施泰纳:《海克尔,宇宙之谜与神智学》(瑞士,多尔纳赫:哲学—人类学出版社,1926)。

㊸ 福雷尔在自传《我的生活和事业》中公开承认他加入过一元论运动,并反对第一次世界大战时德国帝国主义对它的支持。

㊹ 在《无意识的发现》中,埃伦伯格并未提及福雷尔提倡优生学、社会达尔文主义或一元论宗教,而是大力称赞他作为贝格霍尔茨利的院长在精神病治疗方面的成就(见285—286页)。福雷尔的终生爱好不是精神病学,而是蚂蚁,他

是国际公认的蚂蚁生物学和行为专家。他对蚂蚁的观察和优生学实验结果导致他对人类社会的类推，以及改良人类社会的建议。在他的两卷本巨著《蚂蚁的社会》(C·K·奥格登译，纽约：阿尔伯特－查理斯·博奈出版公司，1930；最初的英文版，1928)后记中，福雷尔简述了他的乌托邦观点："我们希望未来优生学，如果被大力提倡，将能稍微改善我们高等物种的质量"(2:350)。他提倡道：要实现这一目标，需建立"人类幸福生活的科学宗教"，那肯定是"未来的宗教"，肯定"摆脱教条及形而上学，整合古代宗教中所有优点和真正具有人性的部分"(2:351)。其中既没有提及海克尔，也没有提及一元论宗教，但福雷尔的思想清晰地反映了它们的影响。福雷尔的言论展示了世纪之交的精神病学家如何迫切地提倡能影响整个社会的改革道路，包括建立新宗教的建议。

㊺ 关于奥斯特瓦尔德及其在德国优生学和社会达尔文主义运动(两者后来都被吸收进纳粹文化中)中的突出地位，参见盖斯曼：《国家社会主义的科学起源》。荣格个人图书馆中藏有奥斯特瓦尔德一元论同盟时期的多部著作：《人类》(1910)，《现代自然哲学：1. 结构科学》(1914)及《价值哲学》(1913)。参见《C·G·荣格参考文献目录》(屈斯纳赫特—苏黎世，1967)，55—56。

㊻ 参见埃德温·E·斯洛森：《现代主要预言家》(波士顿：利特尔—布朗出版公司，1914)中对奥斯特瓦尔德的有趣采访和他的生平，190—241页。斯洛森甚至将《如何读奥斯瓦尔特的著作》(238—241页)的文献目录包括在内。这位《独立报》的文学编辑采访、编辑过的其他战前现代"预言家"包括：莫里斯·梅特林克(Maurice Maeterlinck)，柏格森，亨利·庞加莱(Henri Poincaré)，埃利耶·梅奇尼科夫(Élie Metchnikoff)及海克尔。

㊼ 荣格：《心理类型研究成就》(1913)，《心理类型》，《全集》第6卷(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1971)，第870段。

㊽ 同上，第9章。

㊾ 同上，699段。这句话出现在《心理类型》的结尾"定义"部分，题目为"具体主义"。

㊿ 荣格在1922年12月给苏黎世大学学生的题为《一位学生的爱情问题》的讲演中，提到《自然哲学年鉴》，这是科学界精英发表他们自己的思辨哲学的地方。这篇文章几年后(1928年)发表在《转变中的文明》，第214段。荣格《心灵动力学的结构》中的《心理能量》一节显然引用了奥斯特瓦尔德的能量理论，在两条

注释中荣格简要介绍了奥斯特瓦尔德和他的理论。

㊿ 参见盖斯曼:《国家社会主义的科学起源》中《一元论和马克思主义》一章,106 页。关于一元论与马克思主义的相互关系的前东德文献及早期德国共产党人(同时又是一元论者)的简短讨论,参见以下文章:赫尔曼·莱:《德国一元论同盟——其性质与目的的现实性》,载于乌韦·尼德森编:《情结-时间-方法(1):超越情结-导言》(德意志民主共和国.哈雷-维滕贝格:马丁·路德大学,1986),179—194 页;E·图默尔:《'德国一元论同盟'与科学世界观的斗争》,载于 H·雷茨,R·洛特和 S·沃尔加斯特编:《自然哲学——科学的思辨》(德意志民主共和国,柏林:1969);赖因哈德·莫采克:《生物学主义的两面性:德国生物学史的困难时期的反应》,载于伍德沃德和科亨:《世界观与科学学科的形成》,279—291 页。

㊾ 彼德·斯韦尔斯给我提供了这条关于耶拿的海克尔博物馆的信息,并提示我注意海克尔对于理解弗利斯和弗洛伊德的重要意义。

㊾ 《回忆、梦想、反思》,100—101 页。

㊾ 海克尔:《宇宙之谜》,148—149 页。

㊾ 参见荣格:《无意识心理学:里比多的变化和象征》,《全集》B 卷,36,43 段。

㊾ 同上,36 段。

㊾ 同上,43 段。

㊾ 同上,51 段。

㊾ 参见伯尼斯·格拉策·罗森塔尔:《瓦格纳和俄国瓦格纳思想》,载于大卫·拉奇和威廉·韦伯编:《欧洲政治文化中的瓦格纳主义》,198—245 页(伊萨尔:康奈尔大学出版社,1984)。

㊾ 关于马克思主义造神运动,参见乔治·克兰:《俄国宗教与反宗教思想》第 4 章:《造神者:高尔基和卢那察尔斯基》;莱塞克·科拉科夫斯基:《马克思主义的主流,第 2 卷:黄金时代》,P·S·法拉译(牛津:牛津大学出版社,1985),446—447 页。

㊾ 尼娜·图玛金:《列宁活着!苏联的列宁崇拜》(马萨诸塞,剑桥:哈佛大学出版社,1983)。列宁 1913 年的信收在本书第 22 页。关于俄国列宁崇拜的逐渐消亡和对祖先崇尚的回归的论述,参见尼娜·图玛金:《苏联社会的神话和记

忆》,载于《社会》24(1987):69—72 页。尼采式的造神与卡莱尔式英雄崇拜是共产主义和法西斯主义的一部分.参见杰里米·帕尔蒂尔:《对个人的崇拜:对列宁时代政治文化的比较性反思》,载于《比较共产主义研究》,16(1983):49—64 页;格雷厄姆·吉尔:《个人崇拜,政治文化与政党结构》,载于《比较共产主义研究》,17(1984):111—121 页;罗姆克·维瑟:《法西斯信条与罗马式崇拜》,载于《现代史杂志》,27(1982):5—22 页。

㊷ 尼采:《查拉图斯特拉如是说》,第三部分,载于《尼采手册》,315 页。

㊸ 斯特鲁韦:《精英与民主》。我建议读者参考斯特鲁韦此书的第一章及文献目录文章,其中包括了许多英文和德文著作,而不用去看大量有关精英理论的文章(诸如帕雷托的著作等)。

㊹ 同上,41--45 页。

㊺ 荣格,《托妮·沃尔夫的〈荣格心理学研究〉序言》,载于《转变中的文明》,887 段。这种"沉默实验"是心理学俱乐部——荣格运动的胚胎细胞。

4 世纪末的神秘主义与新生的许诺

生活在世纪末的大多数人，在追求精神新生的过程中，对犹太教与基督教、对马克思主义、无政府主义或大众乌托邦运动（如泛德意志主义，泛斯拉夫主义及犹太复国主义）的政治运动及海克尔与弗洛伊德的世俗运动失望之余，转向了神秘主义。[①]尽管一个人可以被专业催眠师“催眠”或忍受在临床实践中其数量不断减少的某位颅相学家的诊断治疗，可以接受整骨医生的推拿正骨，接受顺势疗法医生的调整，可以服从“神经科专家”的水疗、电疗、休养疗法以及高脂饮食，[②]但所有这些方法都是一个个体的病人与一个个体的专家之间的关系的结果，在很大程度上与社会生活脱节，与生活的整体哲学和社会支持系统脱节。对某个以共同目标，共同超验形象为核心的组织的归属感，将成千上万的人吸引到神秘主义运动中来。每个神秘组织都有自己独特的关于存在的巨大链条，并制定出自己的社会规则，据以指导其经济活动。而且，大多数神秘运动都奉行平等主义，除了少数有名望的神秘精英（如 19 世纪 80 年代英格兰金色曙光派等）以外。一个参加最为广泛的神秘运动的人不必是艺术家，作家，瓦格纳歌剧的崇拜者，大学毕业生，富人或奥斯卡·王尔德式的“唯美主义

者”，他只需相信神秘主义信条即可。

由于置身于政治之外（而除了某些有大量女性成员的激进团体，如无政府主义、马克思主义等构成早期女性运动的团体外，政治主要仍是男人的事业），因此神秘主义是自我改造的最简便易行的方式，它对所有世纪末的男女个体开放，特别是对女性而言。全身心地参加神秘主义组织，是女性体验社会角色和权力的一种途径，而这些是她们在其他的宗教活动中体验不到的。在这里她们可以充分表达女性关注的社会问题，从而从整体上去影响我们的社会。[3]

有趣的是，同样的社会驱动力在基督教兴起于多神论的罗马帝国的过程中也发挥过作用，异教护教士塞尔苏斯（Celsus）和三世纪的基督教护教士奥利盖姆（Origam）都特别强调上层社会女性在基督教发展过程中的决定作用。[4]这些聪明、富有的女性在围绕圣人崇拜的社会组织发展过程中也起到了推动作用，她们广泛捐助的教堂，成为近古时期的罗马帝国人们朝拜的中心。坟墓、圣地和圣物使早期的教会组织和主教们从付费的朝圣者们身上得到了巨大的收入，那些寻求解脱的朝圣者们对着腐烂的尸体或基督教圣人或殉教者的遗物祈祷、斋戒。[5]然而，到了公元4、5世纪，基督教的官僚体制逐渐僵化之后，与他们的异教的祖先不同的是，“只有基督徒才把女性的宗教领袖地位当做一个问题。也只有基督徒不仅试图（有时成功地）将女性排除在宗教机构和教区领袖之外，而且就此争论不休。”[6]

在19世纪众多神秘主义运动之中，关联密切的唯灵论运动及与之密切相关的一个分支——神智学会——值得我们特别关注，因为它们都以不同方式影响了荣格的生活和著作，另

外，带有神秘主义色彩的瓦格纳主义和世纪之交日耳曼人统治的欧洲兴起的民族主义运动也值得一提。我们将会发现，这些运动也对荣格产生了巨大影响。

世纪末鼓吹个性化宗教的超基督教或反基督教潮流，不仅为滕尼斯和韦伯这样的德国社会学家所注意，也为其他国家的学者所关注。在法国，埃米尔·涂尔干（Emile Durkheim，1858—1917）在其创建性著作《宗教生活的基本形式》（1912）中指出，“这些个性化宗教，不仅在历史上很常见，而且在今天更有许多人怀疑它们是否注定就是人类宗教生活的主要形式，也许有一天我们每个人都能自由地在内心展现自己，而不需任何教派”。⑦

杰出的宗教史学家米尔恰·埃利亚代（Mircea Eliade）在1974年的一篇文章《神秘主义与现代世界》中也探讨了20世纪60年代和70年代的个性化宗教运动与19世纪神秘主义复兴的相似之处。无论是19世纪的神秘主义复兴运动，还是20世纪的神秘主义复兴运动，都不仅仅是对基督教神话的背叛，而且是对回归古希腊神秘崇拜的向往：

更普遍的现象是对基督教传统的背叛，以也许是更宽泛、更有效的办法来寻求个性解放及普遍的复兴。甚至这些思想天真的、抑或荒唐的表述也总是包含着这样的不言而喻的愿望，即摆脱纷乱无聊的现代生活，这同时意味着接近古老而神圣的会规及其启示。受个体化的入会仪式的吸引是神秘主义风靡一时的原因。众所周知，基督教反对神秘主义的宗教模式，它的“神迹”是公开的，“是众人皆知的”，而诺斯替教派则由于那些神秘的入教仪式而遭受迫害。在现代神秘主义潮流中，“入教”——无论参与者如何理解——它的中心作用是赋

予一个这方面的行家以新的身份，他觉得自己在默默无闻而孤独的人群中被“选中”了。进而言之，在大多数神秘主义圈子里，入教还具有超个人的作用，因为每一个新专家都被认为对世界的变革有所贡献。[9]

有相当多的人同时是多个组织的成员，因为它们最大的吸引力是对变革（更新或新生）的共同许诺。许多个体同时加入两个或更多的神秘主义运动并可随意进出。一个组织中所缺乏的东西可能在其他组织中存在。在世纪末，有多个通过秘密接受“古老而神圣的内部会规”以求获得变革的运动，荣格和他那个时代的古典学者对此相当熟悉。

唯 灵 论

似乎在人类历史上的所有时代，在所有社会发展阶段中，都有一些人被看做是与神灵、或更通常地说，与死者沟通的专家。这些介于神圣与世俗之间的巫师通常会进入变异的意识状态，从而与超凡的神灵直接对话，或被神灵附体，让冥间的生灵通过这个巫师的躯体和声音说话。这种形式的宗教活动在今天仍相当普遍。[9]

在古代，希腊罗马的普通人往往对德尔斐、皮提亚的女预言家和大量占卜者、预测者、驱魔者等等非常熟悉，这些人声称自己从上天得到了特殊启示，如果付钱给他们，他们是乐于奉告的。[10]有人说在古代，拿撒勒的耶稣最初被当做魔术师，他有号令鬼神和驱魔治病的神力（像古代社会中的萨满），但这些耶稣的早期形象后来被基督教廷有意掩盖了。[11]因为大

多数早期基督教徒是从希腊罗马的异教皈依而来，因此有证据表明，进入变异的意识状态——这种希腊神谕传统中的典型形式——一定也是早期基督教预言家的把戏。[12]这种神秘的由巫师、精灵附身、驱魔构成的下层社会在欧洲一直存在，尽管各个时代的人都试图将它扫除(主要是正统基督教徒和共产主义精英们)。

欧洲启蒙运动之后，来自正统教会权威的束缚开始减弱，那些来自"秘密的下层社会"[13]的基督教徒的活动只要不直接威胁到教会的权威，其存在就可以得到更多默许。[14]对"来世"基督徒的信念在19世纪大多数人的头脑中根深蒂固，连绵的战祸，不治的顽疾，婴幼儿和母亲的高死亡率都使人渴望超越生死界线与死者保持联系。

考虑到典型的新教伦理观对传统宗教权威的削弱和个人自主权的强调，唯灵主义运动在"新教的王国"——借用历史学家悉尼·阿尔斯特伦的比喻——美国的崛起绝不是偶然的。美国与旧大陆越来越遥远的联系使其精神世界显得很易受影响，尤其是在并不需要教会人员的介人的情况下。[15]

唯灵主义运动的起源可以追溯到1848年纽约罗彻斯特附近的海德斯村，追溯到福克斯姐妹家中的鬼魂的敲击声以及其他被认为是死者的阴魂所为的现象。福克斯姐妹认为她们家的墙壁和地板中发出的敲击声是一种莫尔斯电码(当时电报还是一种比较新的事物)，她们随即开始了"现实世界和神秘世界之间的电报通讯"，[16]这是1869年现代美国唯灵主义的早期历史学家爱玛·哈丁(Emma Hardinge)的描述。当人们得知有一种简便的方法可与死者联络，他们就开始尝试与福克斯姐妹相同的电报法，并随后发展出更多花样(自动

书写，球晶占卜术，灵魂附体等），从而产生了一批社会经济新贵。一种新的社会角色——巫师——出现了，他们可以脱离现实世界，让鬼魂通过他们的发音器官说话（“心灵感应的巫师”），引导亡灵在石板、移动的灵应牌乩板及悬浮的家具上书写，或在目瞪口呆的顾客面前演奏手风琴（“肉体的巫师”）。这一新生的巫师阶层中的佼佼者经常会吸引一大批追随者，从而发家致富。到1850年时，整个新英格兰和美国的其他地区遍布着以巫师为中心的唯灵主义团体。19世纪60年代早期，唯灵主义已占据了欧洲的家庭沙龙。美国南北战争时期（1861—1865）的惨重伤亡更激发了美国的唯灵主义运动，以致到世纪末期，大概有上百万人曾经参与过这样的团体活动。

唯灵主义的诱惑力在于它的简单与平等：近乎任何人都可以或多或少地尝试取得与亡灵的联系，唯灵主义的团体以及（稍后的）组织与“教会”（有基督教型的礼拜仪式）向所有“相信”它的人敞开大门，这是唯灵主义现象的研究者和探索者威廉·詹姆士（William James，1842—1910）的说法。[17]降神会可以随时就在自家院子中举行，因而绕过了基督教的官僚体制，层层监控及其对神秘的直接体验的禁止。基督教提供理论；唯灵主义提供实践，催眠术提供技术支持——它为有抱负的巫师们提供进入鬼魂附体状态的催眠技术。[18]众所周知，荣格很早便对唯灵主义感兴趣，他一生多次参加降神会。荣格在19世纪90年代他和其表姐埃莱娜·普里斯威克一同参加的降神会上就是用这种催眠程序使他表姐进入神灵附体状态的。

女性在唯灵主义圈子中地位显著，她们在这里找到了被天主教和新教教会的男性机构所排斥的精神领袖地位。她们

不仅是最富天份的心灵感应的或肉体的巫师的主体，而且提供了此运动的组织和资金上的支持。也许19世纪神秘主义圈子中最有影响的女性（有人认为她在很多方面也是欧美当时最有影响的女性，这是可以商榷的），是美国的俄裔移民，海伦娜·彼得罗夫娜·勃拉瓦茨基（Helena Petrovna Blavatsky，1831—1891），唯灵主义的灵媒，以及神智学运动的创立者。

勃拉瓦茨基和神智学

尽管一些传记作家试图填补空白，但勃拉瓦茨基生平的前四十年并不为人所知。[19]她于1873年夏身无分文地从法国坐统舱来到纽约。据说她非常聪明而狡黠，不久便在纽约的欧文区住下，以开降神会为生。她制造出肉体的和精神的现象：可以造成飘浮现象，鬼魂显形以及传达亡灵的旨意。她像大部分巫师一样有一个"起支配作用的鬼魂"或"神使"，在灵魂附体时出现并带来上天的消息。她的第一位起支配作用的鬼魂被称做约翰·金，她常常称之为"圣使"。后来每当她进入附体状态，都会与一群被称为"兄弟"的，古鲁式的西藏圣殿中的灵魂，"天师"取得联系。她是他们的信使，将教诲传达给她的顾客。

到了1875年，《纽约日报》喜欢探听的记者亨利·斯蒂尔·奥尔科特上校报导了她的灵魂附体本领之后，她的圈子更加为人熟知。除了降神会，她的沙龙还举行各种考古专家、宗教专家、神秘传统（包括古希腊神秘主义）专家的讲座。在

她的忠实信徒奥尔科特和 W・Q・贾奇的帮助下，勃拉瓦茨斯决定建立一个组织来推广自己的信念。她选中"神智学"（"关于上帝的知识"或"神圣的智慧"）这个名字作为她的教义，其基础是这样的思想，即历史上所有世界宗教和神秘传统都是由久已失传的"神秘信条"演化出来的，现在她的神灵向她揭示了这一信条。包括肉体再生的轮回法则和被称为"阿卡沙秘录"的宇宙记忆库，这些都可被训练有素的巫师所领悟，从而他们可以知道一个人的灵魂史或人类的神秘史（如失去的大陆莱慕利亚，亚特兰蒂斯，人类的"祖族"，尤其是"雅利安人"）。这个组织发展成了一个等级森严的秘密社团，在每一个阶段的人会仪式上都有人展示领悟生活真谛的"秘诀"，即"神秘信条"。新加入神智学的人接受特别的训练以发展他们的洞察力、心灵感应、远程传物、灵媒能力以及其他的心灵能力。在到达最高阶段时，他们就会接受进人迷幻状态的训练，与那些充当精神导师或宗教领袖的灵魂沟通。

就在 1875 年的纽约，勃拉瓦茨基建立了拥有许多分社的神智学会中的第一个分社，到 1900 年时，神智学会已遍及北美、欧洲，特别是印度，在那里有成千上万的人参与这种唯灵主义活动，从而成了神智学会的国际总部。它的成员总数已无法准确计算，但在其兴盛时期，即 1891 年勃拉瓦茨基死后，安妮・贝赞特领导期间，通灵运动的直接参与者有几十万人，或许还有上百万人参与了其外围组织。[20] 这其中的终生追随者包括：诗人丁尼生爵士和 W・B・叶芝；年青的圣雄甘地；歌德学家，唯灵主义的灵媒，1913 年人智学的神秘主义传统的建立者，鲁道夫・斯坦纳以及托马斯・爱迪生，他在 19 世纪 90 年代曾试图发明可与灵魂世界对话的类似留声机的装

置。(神智学会今天仍然存在,但已不再像二十世纪初期那样具有广泛的文化影响力。)

在1875年创立神智学会之后,勃拉瓦茨基开始写作她的第一部通灵著作:《伊希斯揭密》(Isis Unveiled),该著作于1877年在纽约出版。严格说来,这本书并不是处于形成阶段的通灵教义指南,而是对西方神秘传统的概括:炼金术、占星术、仪式上的法术、巫术以及东方哲学等等。在这本书中,她第一次阐述了通灵的核心概念,即人类祖先知道一种神秘的关于灵魂的知识及其原则,但现代人类却几乎把它遗忘了,只有在世界伟大宗教的教义中还可寻到一些残迹。然而,一些由内行组成的神秘的宗教修士会可以向被选中的个人揭示这些法则,使之成为面向各自时代大众的传递者。勃拉瓦茨基认为,这包括一些古代先哲,如耶稣,佛陀,孔子,琐罗亚斯德,穆罕默德,当然还有她自己。她宣称自己与这些圣人都有联系,正是他们帮助她在睡梦中完成了《伊希斯揭密》的所有章节。她清楚地知道古希腊神话中对伊希斯的崇拜仪式,在她的一位宗教古鲁的指引下,她通过入定进入这些秘密仪式中,让伊希斯显形,指引她自动书写。她的另一部更为成熟的著作,即2卷本的通灵学典籍《神秘法则》(1888)中也包含了自动书写现象。正如她自己在前言中所说,这是她对"雅利安民族"的神秘主义传统的一大贡献!勃拉瓦茨基是这样描述她写作《伊希斯揭秘》的方法的:

我完全投入进去了,不是投入到写作《伊希斯揭秘》,而是投入伊希斯本身之中。我生活在一种永恒的痴迷状态中,眼睁睁地看到各种幻觉和景象在我面前出现,的确如此!我坐在那儿一直看着完美的女神。随着她向我展示久违了的秘密

法则的含义，她的面纱逐渐变得越来越薄，越来越透明，并最终在我眼前消失了。我屏住呼吸、几乎不敢相信我的感觉！……过去的时光夜以继日地展现在我心灵的面前。渐渐地，悄无声息地，千百个世纪在我面前流过，像一幅全景画面，是那样令人着迷……我自然绝不会将其归为我自己的知识和记忆。我严正地声明我得到了神助，他就是我的导师。[21]

勃拉瓦茨基拒绝承认她看到的"过去的景象"是她个人记忆中已有事物的反应，这一点尤其为荣格所关注。一个人无法察觉的、隐匿的记忆，是荣格终其一生研究的集体无意识假设中的一个课题。与勃拉瓦茨基及其精神导师一样，荣格也曾经历过游历远古时代的梦幻时刻，指引他的是众多想象中的人物，其中最著名的是他的精神上的古鲁腓利门。这些问题将在以后章节中详加论述。

一种公认的说法是，荣格的助手和亲密朋友安东尼娅·沃尔夫(1888—1953)1911年开始进入他的生活，正是她引导荣格接触了东方哲学和星象学。尽管这种假设的影响可能言过其实，但她在这些问题上的信息来源可能就来自众多的通灵出版物。

神秘学在世纪末迅速传播的部分原因还在于始于19世纪80年代的印刷技术的进步，这正是神智学会聚集为活跃的、有目的性组织的时期。1846年发明了轮转印刷机(以及整行铸排机，自动送纸/裁纸机，低廉的新闻纸，复制黑白照片的网目版技术)。像日报这样的出版物，在19世纪50年代只有2.5万份印刷量，而到了19世纪90年代则可达到一百万份。[22]大众科学和神秘主义的出版物在世纪末的欧洲城市中都普及到随手可得的程度。

世纪之交的神智学会通过美国、英国、德国、奥地利(维也纳)、瑞士(苏黎世)以及俄国的大量分会扮演着传播神秘主义信条的重要角色。[23]这些地方组织举办系列讲座，课程，特别是散发了伦敦和印度贝拿勒斯的神智学出版社出版的大量读物。从19世纪80年代(至今)，任何一位秘书、侍者、商人、高层人士、家仆、主妇、大学教授、政治家、精神病院里的病人，都能轻易地找到大量通神学读物，这些读物以平实的语言(但用通神学观点)讲解印度教、耆那教(Jainism)，伊斯兰教、佛教、埃及宗教、素食主义、新约教义和伪经，星象投影，洞见和传心术，希腊一罗马的多神论的宗教，古希腊神话文献(包括《密特拉礼拜仪式》)，诺斯替教，炼金术，赫耳墨斯神智学以及各种希腊神秘宗教——以上仅是这些读物所涉及的许多主题中的一小部分。

东方的伟大哲学以前所未有的规模被过滤后大批量地贩卖到西方文明中。于是许多神智学出版物为跨文化热潮提供了舞台，从20世纪初的瑞士阿斯科纳和慕尼黑开始，直到“垮掉的一代”、嬉皮士、绿党，以及最近的新人类。[24]

在日耳曼人统治的欧洲，神智学书籍，小册子，特别是期刊在19世纪80年代末以德文形式开始大量出版。《斯芬克斯》从1886年始以月刊形式在莱比锡出版。《神智学生活》月刊于1898—1920年间在柏林出版。其余发行量较大、较重要的神智学期刊有《真知》(维也纳，1903)；《神智学指南》(莱比锡，1898)；《荷花》(莱比锡，1892，弗朗兹·哈特曼编辑)；《形而上学评论》(大利希特费尔德，1896)；《炫耀》(莱比锡，1909)；《神智学》(莱比锡，1910)；《漫游者》(莱比锡，1906)及《神秘主义中心报》(莱比锡，1907)。

除此以外,"欧根·迪德里希斯出版社:现代文学、自然科学、神智学著作出版社"在大众泛神论者欧根·迪德里希斯的领导下于1896—1904年在莱比锡全力运转。1904年迁居耶拿后,迪德里希斯不仅在传播德国"高级文明"的佳作方面、而且在神话文学,神秘主义和大众文学的传播方面起到重要的作用。本书在以后的章节中还将对迪德里希斯做深入讨论。

1910年,神智学出版社开始大量出版星象学著作,使这类书籍以前所未有的规模呈现在德语公众面前。有趣的是,荣格在1911年6月12日致弗洛伊德的信中首次提到他对星象学的研究。[25]到了1916年,荣格写道:"事实上,星象学空前繁荣。这类书籍和杂志有固定售书点,比最好的科学著作还要畅销。"[26]这里荣格可能指的正是这些神智学出版物。尼古拉斯·古德里克-克拉克最近出版的一本书是对德国当时这些离奇的神智学及其它(特别是大众类)书籍,杂志,小册子的极好总结。[27]

尽管这些神智学著作中的大部分内容是毫无根据的,但其中比较有价值的一部分早先却仅只见于晦涩的学术著作中,通常有长长的注脚,引述着拉丁、希腊、希伯来、阿拉伯和其他令人生畏的语言的原文。除了杂志上这些较为严肃的材料的神秘主义大杂烩以外,一些天才的神智学作者的学术著作还包括考古学、神话学、宗教或神秘主义这些题材,而那些没有受过高等教育、又想追求基督教之外的精神生活的普通人都可以接触到这些著作。这其中的一位天才学者和作家就是G·R·S·米德(Mead, 1863—1933)。

米德对荣格产生了巨大的、然而迄今仍不为人知的影响。荣格私人图书室中保存有至少18种不同的米德学术著作,全

部为神智学出版协会出版。[28]其中有多卷是神智学会《智慧的回声》系列。米德因而成为荣格"进步的阶梯"。[29]米德是彻底的神智学论者，将其富于感染力的学术著作看成是通往精神新生和智慧（诺斯）的个人途径。他所有著作的中心都是围绕带领读者通过研究古代先哲的思想从而接近他/她自己对智慧的神秘体验。对于米德和荣格而言，学术是神圣的职业。如果没有米德关于诺斯替教，赫耳墨斯神智学和《密特拉礼拜仪式》等著作，荣格的后弗洛伊德著作（1912 年以后），特别是他的集体无意识和原型理论是不可能创立的。这些著作为荣格的历史性的无意识研究工作提供了诺斯替教和赫耳墨斯神智学的重要依据。从 1911 年开始，荣格在他的著作中经常提及米德，这一点贯穿了他生命的始终。米德晚年几次到屈斯纳赫特-苏黎世会见荣格。但记录他俩私人关系真相的文件至今仍未被公开。

瓦格纳与瓦格纳主义

生活在 20 世纪 90 年代的人们很难理解理查德·瓦格纳（Richard Wagner，1813—1883）19 世纪末在文化、音乐、政治、宗教等方面对整个西方世界的巨大影响。这位德国作曲家的影响远远超越了他的各种歌剧对音乐的改革（其中最著名的是《指环》和《帕西发尔》）。瓦格纳学识渊博，深受叔本华哲学著作的影响，古希腊悲剧、特别是 19 世纪条顿与日尔曼神话和民间传说（他称为"日耳曼史诗"），构成了他在德累斯顿早期创作生涯的个人藏书的大部分，现存于拜罗伊特瓦

格纳故居。[30]他的大量有关社会、政治、文化、哲学及种族问题的文章和评论收录在16卷本全集中，该《全集》在数量和范围上均超出了荣格的《全集》和弗洛伊德的《标准版》[31]。几代追随者和文化历史学者又制造了大量有关这位伟人生平和著作的学术性或伪学术性的第二手文献，[32]有人认为他对现代西方文化的巨大影响可与达尔文以及马克思相提并论。[33]

瓦格纳一生刻意实践着"哲学家—天才"的浪漫幻想。他预见到他晚年歌剧作为条顿神迹剧的景观，他试图通过自己的音乐和日尔曼的神话主题来团结日耳曼民族的灵魂。因而，1871年普鲁士靠俾斯麦的铁腕统一了德国之后，他找到了一种狂热地支持他的泛德意志乌托邦之梦的民族氛围。经过几年募集，他依靠众多有钱人的资助建造了一座只上演他的歌剧的节日文艺会演的大剧院。他选择了拜罗伊特与普鲁士之间的一座小城，经过四年建设，在1876年夏举行了庆祝德意志民族的戏剧庙堂落成的开幕式。

拜罗伊特成了欣赏"大师"表演的唯一去处。正如古希腊的埃莱夫西斯是异教世界欣赏《二女神》(得墨忒耳和珀耳塞福涅)神话的唯一去处一样。因此，与所有其他具有多重发源地的神秘教派不同，拜罗伊特是获得新生的圣地，特别是对于一个日耳曼后裔来说是这样。最明确表达这一观点的著作是维也纳大学的印度学研究者利奥波德·冯·斯克勒德1911年在慕尼黑出版的《拜罗伊特雅利安神话的实现》。他热情地写道：

在经历了五千多年的分离之后，雅利安部落第一次能够聚集在一块指定的地方，以崭新的形式去完成古代的传说。瓦格纳的努力使拜罗伊特成为所有雅利安人向往的中心，这

正是德意志和所有德国人令人震惊的优越性的保证。[34]

离奇之处在于,人们在瓦格纳的节日文艺会演的剧院中感觉获得了新生,好像变成了另一个人,而且许多人可以证实这一点。瓦格纳和他的戏剧殿堂的演出成为有神秘倾向的教派的中心。西方各国人们都来拜罗伊特朝圣,在每年一度的艺术节上,不断上演着《指环》,拜罗伊特被神圣的光环笼罩着。马克·吐温嘲讽地回忆他1891年参观"瓦格纳圣地",时常感到自己在拜罗伊特"像疯人院中的正常人",但他也未能抵御那里神秘的改造力量的影响。吐温写道:"这是我一生中最奇特的经历之一……我从未见过如此纯真和真实的忠诚。"[35]

瓦格纳,特别是他死后的那个拜罗伊特的狂热追随者的小圈子,将那些只为炫耀或听音乐而去观看演出的瓦格纳迷与真正的拜罗伊特人区别开来。后者是博学的听众,总是醉心于对音乐的深层的哲学和艺术内涵的智力上和精神上的领悟。瓦格纳主义很快成为全球现象,在欧美有成百上千的分会和协会。在世纪之交,德语国家的所有主要大学(包括荣格就读的巴塞尔大学)都有学生组成的瓦格纳协会,其中许多组织以泛德意志情结以及越来越明显的排犹倾向为基础。并出现了许多期刊,如瓦格纳本人创办的著名的《拜罗伊特之页》及英国的《大师》,后者探讨瓦格纳的文学、音乐作品中的社会、政治内涵,特别是潜在的神秘含义。通灵论者在字里行间,五线谱之间读出了不朽的神秘教义,难道瓦格纳不是像耶稣、佛陀、勃拉瓦茨基一样的先知吗?德国民族主义者在拜罗伊特艺术节的神奇新生作用中寻求净化和升华,并受到瓦格纳鼓吹泛德意志和排犹的文章的鼓舞。乔治·萧伯纳在其旨

在提高广大瓦格纳主义者的意识水平的关于瓦格纳的《指环》的评论文章中，以能够满足精神精英主义的虚荣心的通灵学的或神秘教派的语言这样论及瓦格纳主义：

> 然而，通常人们认为存在着一个精英小圈子。瓦格纳的所有所品对于他们而言具有特别紧迫而又耐人寻味的哲学和社会意义。我承认自己就是这样一位精英，我写作这本小册子的目的就是帮助那些想与这个精英小圈子以同样方式了解这些作品的人。[36]

瓦格纳主义成为有影响力的社会政治运动，成为建立在对瓦格纳的形象及其生活、家庭和在拜罗伊特的神圣的戏剧殿堂的理想化基础之上的现代神秘主义派别。对于许多人来说，瓦格纳主义成了一种个人宗教，具有一整套世界观和变革的许诺。[37]甚至科西玛·瓦格纳，他的长期情妇后来成为他的妻子，也在她的日记中反复揭示了瓦格纳身上的神圣成分："正是他的艺术揭示了占据着我的信仰的秘密，我灵魂中无声的热情在为之歌唱——噢，多么欢乐、多么崇高！"[38]

20世纪科西玛·瓦格纳领导的拜罗伊特精英圈子越来越公开的反犹和民族主义倾向，使得20年代国家社会主义的领袖阿道夫·希特勒，多次到拜罗伊特朝圣，亲吻行将就木的休斯敦·斯图尔特·钱柏林(1855—1927)的手，他是瓦格纳死后仅次于科西玛·瓦格纳的拜罗伊特领袖人物。在1933年1月希特勒执政后，他将拜罗伊特提升到政府资助的国家圣地位置，并参加了一年一度的音乐节。[39]1923年，希特勒在参观了瓦格纳的墓后，激动地向科西玛，西格弗里德·瓦格纳(科西玛与瓦格纳之子)以及西格弗莱德的妻子威妮弗雷德许诺："我将使《帕西发尔》成为一种宗教！"[40]由此在20世纪30

年代，拜罗伊特音乐节成了纳粹政府的一个圣迹。

尽管我们没有确凿的证据，但由于荣格经常从瑞士到德国，我们可以推断他极有可能到过拜罗伊特。可以肯定的是，荣格是一个瓦格纳主义者并在从事精神病学事业的早期深受瓦格纳主义的影响，这种影响也许是终生性的。萨比娜·施皮尔莱恩，荣格从前的病人、助手以及亲密伴侣，在1909年6月13日的日记开头，记载了1907年或1908年间她与荣格相处的亲密时刻，当她兴奋地描述着瓦格纳音乐的"心理学"本质时，荣格的眼中噙满理解的眼泪。她说俩人都发现对方最喜欢《莱茵财宝》，对瓦格纳的共同热爱证明了他们的"心灵是多么深深相印"。[41]特里冈特·伯罗，一位1909—1910年间在屈斯纳赫特-苏黎世和荣格一同进修的美国精神病学家，在1909年12月11日给母亲的信中写道，他与荣格一同观看了瓦格纳的《飞翔的荷兰人》的演出，自己欣喜地"拜倒在这位瑞士先知的脚下。"[42]荣格的朋友，同事及传记作者洛朗斯·范德波斯特认为"瓦格纳的二分法式的音乐是荣格接触到的音乐中最为他所钟爱的。"[43]

瓦格纳在其后期歌剧中对德国神话的演绎常常集中在西格弗里德这一英雄人物身上，这也是荣格个人生活和事业中的典型形象。在荣格开始"遭遇无意识"的一段批判时期，他曾梦到过西格弗里德被谋杀，这与瓦格纳《指环》中的最后一部歌剧《众神的黄昏》中的情节相对应。荣格在对梦的自我分析中演绎了这一瓦格纳素材。[44]西格弗里德作为"太阳英雄"，像埃及的何露斯一样的新生的儿子/太阳(由一个太阳圆盘代表)，在1912年的《里比多的变化与象征》一书中有详尽的分析。[45]另一个更为密切的联系可在斯皮尔瑞恩的日记中发现，

她时断时续地深恋着荣格，并幻想着自己生了一个名叫西格弗里德的德国男孩。荣格和斯皮尔瑞恩在他们分手很久以后的 1918 年 1 月致彼此的信件中讨论过这一西格弗里德，他们的共同的私生子的幻想，斯皮尔瑞恩称之为“我的西格弗里德问题”[46]，尽管瓦格纳与科西玛分手前曾生有两个女儿，西格弗里德·瓦格纳（1869—1930）还是在他们的这段私情中怀孕了。到了 1907 年前后，这已是广为人知的“关于名人的小道消息”。这位天才最终赢得了他的情妇并合法地生下西格弗里德，这一事实也许曾是荣格和斯皮尔瑞恩幻想过的。在第一次世界大战之后，荣格的理论和运动越来越著名，他在屈斯纳赫特-苏黎世的家也就成了荣格主义者的拜罗伊特，这是体验大师风采的唯一去处。这也是瓦格纳对其追随者的影响。他对德国神话的戏剧性演绎可以在某些个人的生活、梦想、灵魂中得以完成，这些个人包括荣格，尤其是有犹太血统的施皮尔莱恩。

瓦格纳主义只是通向民族主义新生运动的途径之一。其他流派将在以下的章节中简述。

注 释

① 要了解以“更尖刻的基调”对政治活动的大众化例子的丰富多彩的描述，参见卡尔·绍斯克（Carl Schorske）《世纪末的维也纳：政治与文化》（纽约：阿尔弗雷德·克诺夫出版公司，1980），116—180 页。对绍斯克及其他人论世纪末维也纳和奥匈帝国的历史性著作的简评，参见 M·P·施泰因贝格（Steinberg）《十年后的世纪末的维也纳：梦想多于现实》载于奥地利历史年鉴 22（1991），第151—162 页。关于二十世纪德国犹太人的智力资源，参见乔治·莫斯《犹太教之外的德国犹太人》（布卢明顿：印第安纳大学出版社，1985）。

② 参见乔治·德琳卡（George Drinka）《神经症的产生：神话，疾病与维多利

亚时代的人》(纽约:西蒙—舒斯特出版公司,1984)。

③ 这种社会学的假说也被用来解释为何在本是由男性主宰的传统社会中,在精灵附身或鬼魂附体等类宗教活动上,女性灵媒或"巫婆"却占大多数这一现象。参见I·M·刘易斯《迷幻宗教:对灵魂附体和萨满教的人类学研究》(米德尔塞克斯:企鹅出版社,1971)。

④ 皮埃尔·许万(Pierre Chuvin)《最后的异教徒编年史》,16页。

⑤ 罗马异教徒烧掉他们认为不洁的尸体,并对基督教保留尸体,将之放在圣坛上、或圣坛旁玷污圣址(依他们之见)的做法感到恐惧。参见彼德·布朗《圣徒崇拜:它的兴起在拉丁基督教世界中的作用》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1981)。欧洲中世纪时,寺院及其他基督教阶层可以有令人嫉妒或受人嘲讽的社会地位,这依他们的圣迹的性质和来源而定(比如,一个圣徒越有名或越有威力,那个基督教社区就越有超自然的威力)。因而,有记载说,像印第安纳·琼斯教堂这样受到来自其他教堂的僧侣的攻击(他们为了掠夺圣物)发生之后,教会就有条文禁止这类偷盗。参见帕特里克·吉尔里(Patric Geary)《祭品的偷盗:中世纪偷窃圣物的行为》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1990)。

⑥ 罗斯·谢泼德·克雷默(Ross shepard Kraemer)《女性对神恩的分享:希腊罗马异教徒,犹太人和基督教徒中的女性宗教》(纽约:牛津大学出版社,1992),174页。

⑦ 埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim)《宗教生活的基本形式》,约瑟夫·沃德·斯温(Joseph Ward Swain)译(伦敦:乔治·艾伦和昂温,1915),61页。

⑧ 米尔恰·埃利亚代(Mircea Eliade)《神秘主义与现代世界》(1974)载于《神秘主义,魔法和文化潮流》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1976),64--65页。对基督教排斥异教徒神秘的"秘密入会仪式"的学术见解,见于米尔恰·埃利亚代《入会仪式的典礼和象征:出生和新生的神话》(纽约:哈珀出版社,1958),115—38页。又见诺克,《希腊神话与基督教徒的圣餐》,2,791—820页。

⑨ 埃丽卡·布吉尼翁(Erika Bourguignon)《附体》(旧金山:钱德勒—夏普出版社,1976)。

⑩ 关于异教徒古代的唯灵主义传统,参见E·R·多兹(Dodds)"古代的超自然现象",载于《心灵研究学会公报》55(1971):189—237页;E·R·多兹《希腊人与非理性》(伯克利与洛杉矶:加州大学出版社,1951);约翰·波拉德(John

Pollard)《先知，圣物和仙女：公元前6世纪的希腊宗教革命》(纽约：A·S·巴恩斯出版公司，1965)；约瑟夫·方顿罗斯(Joseph Fontenrose)《预言家：德尔斐神话及其起源研究》(伯克利与洛杉矶：加州大学出版社，1959)；H·W·帕克(Parke)《古代西比尔和西比尔人的预言》，B·C·麦克金编辑(伦敦：劳特利奇出版公司，1988)；H·W·帕克与D·E·W·沃麦尔《德尔斐预言》第2卷(牛津：巴兹尔·布莱克韦尔出版公司，1956)。

⑪ 莫顿·史密斯《魔术师耶稣》(旧金山：哈珀—罗出版公司，1978)。对史密斯假说的简评(并不令人置信)见于基：《医学、奇迹和魔术》，112—14页。

⑫ 参见戴维·奥纳(David Aune)《早期基督教与古地中海的预言》(大急流城，密歇根：威廉·B·叶德曼斯出版公司，1983)。

⑬ 参见詹姆斯·韦布(James Webb)《神秘的下层社会》(拉萨尔，Ⅲ：公共庭，1974)及他的另一学术著作《神秘的当权派》(拉萨尔，Ⅲ：公共庭，1976)。

⑭ 在许多天主教国家并非如此，特别是西班牙，1808和1815年宗教法庭迫使许多人逃往更宽容的天主教国家，如法国。

⑮ 悉尼·阿尔斯特伦：(Sydney Ahlstrom)《美国人的宗教史》(纽黑文：耶鲁大学出版社，1972)。

⑯爱玛·哈丁(Emma Hardinge)《现代美国唯灵主义或人类与灵魂世界对话的20年记录(1848—1868)》(新海德公园，纽约大学出版社，1970)，是1869年初版的现代版。当代历史性的陈述见吕特·布兰登(Ruth Brandon)《唯灵主义者：19—20世纪的神秘学热潮》(纽约：艾尔弗雷德·克诺夫出版公司，1983)。

⑰ 参见詹姆士：《威廉·詹姆士文集》。他对唯灵主义和心灵研究的最后评价收于此书，出版于他去世前一年，他特别赞扬咨询是"'心灵研究者'的信心"(1909)。主要参见尤金·泰勒(Eugene Taylor)《威廉·詹姆士对超常精神状态的研究：1896年洛厄尔讲演集》(纽约：斯克里布纳出版公司，1982)。

⑱ 催眠术在19世纪的欧美文化中经历了由盛而衰的过程。催眠术最大的文化影响来自19世纪晚期法国精神病界对催眠的合法化，这也是荣格所接受的临床训练的基础。催眠术的可提供帮助的文化史参见：罗伯特·达恩顿(Robert Darnton)《催眠术和法国启蒙运动的终结》(剑桥，麻省：哈佛大学出版社，1968)；让-罗克·洛朗斯与坎贝尔·佩里《催眠，意志和记忆：心理法律史》(纽约：吉尔福德出版公司，1988)；罗伯特·富勒：《催眠术与心灵的美式治疗》(费城：宾州大

学出版社，1982)；富勒：《美国人与潜意识》(纽约：牛津大学出版社，1986)。

⑲ 约翰·西蒙斯(John Symonds)：《勃拉瓦茨基夫人，鬼神附体者与魔术师》(伦敦：约瑟洛夫出版公司，1960)；杰弗里·巴博卡：《H·P·勃拉瓦茨基：西藏与他库》(阿雅，印度：通灵学社，1966)。

⑳ 安妮·贝赞特(1847—1933)本人就是位杰出的女性。她是早期印度民族主义运动反抗英国统治的关键人物，在1916年她创立印度联盟的内部自治后曾短暂人狱。参见A·H·内瑟科特《安妮·贝赞特的前五个人生阶段》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1960)；A·H·尼德柯特《安妮·贝赞特的后四个人生阶段》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1963)。

㉑ 约翰·西蒙斯《勃拉瓦茨基夫人》，载于理查德·卡文迪什编辑：《人、神话与魔术》，卷2(纽约：马歇尔·卡文迪什公司，1970)，286—89页。

㉒ 巴黎日报即是如此。同样，欧美的伦敦，柏林，纽约等地的报纸发行量因技术革新和读者的增加而剧增。参见帕特里克·布拉特林格"世界末欧洲的大众媒体与文化"，载于泰希与波特：《世纪末及其遗产》，98—114页。

㉓ 关于世纪之交的神智学运动的唯一一部不是出自神智学运动的信徒之手的历史性著作，追溯了它在俄国神秘主义知识界中的影响。参见玛丽亚·卡尔森《"真理高于宗教"：俄国通灵运动史，1875—1922》(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1993)。

㉔ 参见马丁·格林《真理的积压：反正统文化的开始：阿斯科纳，1900—1920》(汉诺威：新英格兰大学出版社，1986)。

㉕ 荣格：《书信集》卷1，24页。

㉖荣格："无意识的结构"(1916)，载于《两篇文章》，494段。

㉗ 尼古拉斯·古德里希--克拉克《纳粹主义的神秘根源：神秘的雅利安教派及其对纳粹意识形态的影响》(纽约：纽约大学出版社，1992)，265—87页。

㉘ 据《荣格图书编目》49—50页，它们是：《提亚纳的阿波罗尼奥斯，公元一世纪的哲学家、改革家》(1901)；《迦勒底神谕》2卷本(1908)；《耶稣生活在公元前100年吗？》(1903)；《西方传统中关于奥妙的身体的信条》(1919)；《被遗忘的信念碎片：公元1、2世纪的诺斯替教概要》(1906)；《诺斯替教徒的苦难》(1907)；《诺斯替教的施洗者约翰》(1924)；《耶稣赞歌》(1907)；《荣耀之衣赞歌》(1908)；《密特拉礼拜仪式》(1907)；《西蒙·马库斯，一篇文章》(1892)；《神秘探险》(1910)；

《皮斯蒂斯·索菲娅,一个诺斯替教徒的杂记》(1921);《伟大的赫尔姆斯》3卷本(1906);《阿里第斯之见》(1907);《智慧的婚曲》(1908);《世界之谜》(1907)。分析荣格著作中诺斯替教因素的大部分学者都忽略了将荣格最初引向诺斯替主义的材料——米德的"神秘的"文章——而只关注诺斯替主义的主流学院派学者(如吉尔斯·奎斯派尔),这些人是在晚得多的时候才进入荣格的生活。尽管米德很重要,但他甚至未被提及,如罗伯特·塞革尔的《作为诺斯替信徒的荣格》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1992)。荣格书架上还有以下主要通灵作家的著作,有些可能购于学生时代:H·P·勃拉瓦茨基:《神秘信条》,2卷本(1893,1897);《神圣的梦》(1908);《通灵词汇》(1930);C·W·利德比特《星体的等级》(1903);《代沃肯平原:她的性格与居所》。

㉙ 米德这样描述他编辑的系列书目:

真知的回声

在这个总题目下将要出版的系列小册子取材于或基于古代神话,通灵学和诺斯替教的典籍,以使广大爱好者更易听到祖先的神秘体验及其入门知识的回声。许多人喜欢精神生活,渴望神秘之光的照耀,但他们无法阅读到古人的第一手著作,也不能独立地去领会学者们的著述。这些小册子因而旨在作为研究有关这个主题的更为困难的文献的一个入门,并有望同时能引导那些不曾听说真知的人迈上更高的台阶。(米德:《密特拉教的仪式》,1907,6页)

㉚ 于尔里克·米勒(Ulrich Müller)"瓦格纳与古代",载于米勒和彼德·瓦普涅夫斯基(Peter Wapnewski)所编:《瓦格纳手册》,约翰·黛斯里奇译(剑桥,麻省:哈佛大学出版社,1992),227—235页。

㉛ 理查德·瓦格纳《文献与作品全集》,16卷本(莱比锡,1911—1913)。前10卷于1871—1883年间在莱比锡由瓦格纳亲自监督出版。威廉·阿什顿·埃利斯的部分英译本是8卷本《理查德·瓦格纳的散文作品》(伦敦:1892—1899;1972年再版)。于尔根·屈内尔的"散文选",载于米勒与瓦普涅夫斯基:《瓦格纳手册》,是一篇很好的综述。

㉜ 最好的出处见于米勒与瓦普涅夫斯基《瓦格纳手册》中的绝妙的文献回顾。

㉝ 参见雅克·巴赞(Jacques Barzun):《达尔文、马克思、瓦格纳:对传统的批判》,第二版(纽约:优势出版公司,1958)。

㉞ 引自莱昂·波利亚科夫(Lŏn Poliakov):《雅利安神话:欧洲种族主义与国家主义思想史》,爱德蒙·霍华德译(纽约:基础丛书,1974),313 页。

㉟ 马克·吐温:《人是什么? 及其他文集》(安·阿伯,密歇根:密歇根大学出版社,1972),226—27 页。

㊱ 乔治·萧伯纳:《完美的瓦格纳的追随者》,第 4 版(伦敦:康斯特布尔出版公司,1923),第 3 页。

㊲ 关于瓦格纳主义,参见以下:欧文·科彭(Erwin koppen)"瓦格纳主义的概念与现象",载于米勒与瓦普涅夫斯基《瓦格纳手册》,343—53 页;拉奇与韦伯,《欧洲文化政治中的瓦格纳主义》;安妮·扎姆巴·塞萨:《理查德·瓦格纳与英国人》(拉瑟福德:新泽西:费尔利·迪金森大学出版社,1979)。

㊳ 这是 1878 年 4 月 19 日记的开头。科西玛·瓦格纳:《科西玛·瓦格纳日记》,2 卷本(纽约:哈柯特·布雷斯·约娃诺维奇出版公司,1977),2:63。

㊴ 他作为元首对拜罗伊特的第一次访问,生动地印在西格弗里德·瓦格纳的女儿的记忆中。参见弗雷德林德·瓦格纳与佩奇·库珀:《激情的继承:理查德·瓦格纳的孙女的故事》(纽约:哈珀兄弟出版公司,1945),97—124 页。

㊵ 杰弗里·菲尔德:《种族的狂热鼓吹者:休斯顿·斯图尔特·张伯林的日耳曼观点》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1981),444 页。

㊶ 奥尔多·卡罗泰努托(Aldo Carotenuto):《神秘的对称:荣格与弗洛伊德之间的萨比娜·施皮尔莱恩》(纽约:潘松出版公司,1982)。

㊷ 特里冈特·伯罗《人类心智研究:特里冈特·伯罗书信选》(纽约:牛津大学出版社,1958),25,27 页。

㊸ 劳伦斯·范德波斯特:《荣格与我们时代的故事》(纽约:兰登书屋,1976),67 页。尽管有范德波斯特的证明,有其他在荣格年轻时就认识他的人的证明,但在雅费关于荣格喜好的音乐的文章中,瓦格纳被明显地排除在名单之外。巴赫,韩德尔,莫扎特,"前莫扎特音乐"及"黑人圣歌"都被雅费认为是荣格喜爱的音乐。这与范德波斯特的说法有令人奇怪的冲突,因为他们在同一时期都认识荣格,因此这或许也是荣格追随者如何将荣格形象中的纳粹主义倾向洗刷掉的另一证据。参见安尼拉·雅费:"荣格的最后岁月",载于《C·G·荣格的生活和工作》,R·F·C 赫尔译(纽约:哈珀出版公司,1971),116 页。最初德文版:《C·G·荣格的生活和工作:神智学、炼金术、国家社会主义与最后岁月的回

忆》(苏黎士:拉舍—琪出版公司,1968)。

㊹ 这是在荣格论文的第二手文献中多次被分析过的一个梦。荣格对此梦的首次公开报告见于1925年分析心理学讲座。参见荣格:《分析心理学》,48,56—57,61—62页。雅费用1925年讲座手稿构成了《回忆,梦想,反思》的"遭遇无意识"一章,其中提到了这个梦,但许多细节被删除了。

㊺ 荣格《无意识心理学》,335—36页。1952年修改此书时,荣格展开了讨论并试图将瓦格纳神话整合进自己的原型理论(参见C·G·荣格:《转化的象征》,《全集》5(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1967),357—569段。

㊻ 卡洛特奴托:《神秘的对称》,86页。



民族主义的乌托邦与太阳崇拜

19世纪的欧洲经历了被称为民族主义运动的复苏，国家主义组织由共同的民族和文化认同（大众思想）聚在一起，追求对理想的往昔、或黄金时代的政治和文化的回归。这样，一个新的大众乌托邦的黄金时代得以被建立起来。血统论被注入了社会和政治的目的，并被“科学的”医学和精神病学的遗传退化理论所支持。许多大众组织——尤其是泛德意志和泛斯拉夫组织——都将种族的纯洁性上升到准科学、准神秘的理想的高度。尽管犹太复国主义在本质上也是一种大众运动（正如历史学家卡尔·绍斯克所言），但大众或大众运动一词最初所代表的却是19世纪的泛德意志运动。

自16世纪以来，人们不时地以怀念之情提及“老条顿人”，那是德意志民族的神话式祖先。但像大多数民族神话一样，人们对基督教之前的真实条顿或德意志部族的信仰和生活知之甚少。这种想像得以立足的资料大多出自古罗马：塔西陀的《日耳曼尼亚志》。历史学家艾克哈德·希罗尼穆斯总结自斯诺里·施图鲁尔逊（Snorri Sturulson，1179—1241）对德国英雄传奇和神话的记载中对德意志宗教的关注至他称为“晚期”（19世纪）的德国学者对德国大众的历史、生活、思想

的兴趣，都源于"历史学家对希腊—罗马地区是唯一文明的地区的强烈信念"。[①]希罗尼穆斯指出，这些19世纪对德国大众的研究，被热衷重演德意志神话的新异教组织所采纳。事实上，许多寻求改革或新生的德国组织经常诉诸于对条顿人的黄金岁月和"自然"生活的回忆。

在德国和瑞士，18世纪早期的虔敬派运动通过建构新教的德意志特别体系来复兴宗教，在做这样的努力的时候，他们利用了此类大众情感。到18世纪中叶，据埃尔芒称，"区分虔敬派文稿中的'内心世界'和'外部世界'的概念往往是很困难的。"[②]进而"在这些圈子中，许多资产阶级/新教概念的世俗化，如家庭、社区、牺牲的概念，都带有越来越明显的爱国色彩，甚至将民族英雄齐格弗里德及阿米纽斯的殉难与耶稣的殉难相提并论"。[③]这些殉道的共同主题和对基督教上帝及条顿神灵的认同在2个世纪后由德国新教虔敬派信徒的后代再次演绎了出来。这就是荣格著名的《里比多的变化与象征》(1912)。[④]

19世纪统一众多的德意志公国和其他政治实体的思想是基于一种对古代的复兴的渴望。泛德意志主义蔓延在所有的德语区以及奥匈帝国及瑞士。在泛德意志主义于世纪末发展成排犹运动之前，许多通过更彻底地融合进基督教圈子(而不是通过犹太教改革派与之分离得更远)来寻求政治上的更大影响的在俗的犹太人也参加了泛德意志运动。青年弗格伊德就是这样一个人，他在学生时代对泛德意志主义深深着迷。但他在这一时期遭受到的反犹经历"将他年轻时代的德意志民族主义热情彻底地扑灭了"。[⑤]

到了世纪末，受到19世纪神秘主义复兴的巨大影响的一

些小型的德意志大众组织开始在整个德国，奥匈帝国，特别是瑞士出现。或许从唯灵论和神智学出发的、对新生的追求者们开始关注建立在更为世俗的民族主义、遗传论和反犹原则的基础之上的哲学。著名的维也纳神秘主义者弗里德里希·埃克施泰因(Friedrich Eckstein，1861—1939)即是如此，参加瓦格纳组织使他进一步倒向了唯灵论和通灵学。[6]埃克施泰因是1886年著名的维也纳神智学会的发起者，并是作曲家安冬·布鲁克纳，古斯塔夫·马勒，维克托·阿德勒(奥地利社会主义者领袖)，弗朗兹·哈特曼(著名通灵学者)以及斯坦纳的亲密助手。

不久，大众组织就开始采用唯灵论和神智学的手段来寻求新生。这种进展似乎是很自然的：

之所以出于政治目的而使用神智学，是因为它对宇宙的普遍的而非基督教的认识，而条顿信条、习俗和大众认同据此便可以立足。的确，正是通灵学信条的结构有助于"大众"思想。圣者那超人的智慧与一个优秀种族的奇想相吻合；通灵学中神秘智慧的观念，尤其是基督教正统对它的遮蔽，与德意志民族主义试图建立自己的悠久渊源的努力相吻合，这对它的近代起源来讲尤其如此。[7]

1900年左右开始出现了声称可以直接传授古代条顿部族神话的大众组织。值得注意的是，大多数这样的新的异教组织都相当不稳定，极少留下书面记载，但正如埃尔芒所言，这一时期"的明显标志是各种组织、政党、兄弟会以及地方分会"的泛滥，在此泛滥中，显而易见的是，"政治上尚未成熟的资产阶级开始被条顿主义所侵蚀"。[8]对我们来说，大众组织的无数小册子和书籍都已泯灭或成为"被遗忘信仰碎片"，但

仍有些学者对极少数保存下来的东西颇感兴趣。[9]

许多这些组织的共同特点似乎包括以下几方面：排斥基督教，倾向与古代雅利安人（特别是条顿人）的种族上的神秘联系；崇拜自然，远足和裸体主义；[10]新异教仪式（篝火舞蹈，用符咒召唤斯堪的纳维亚——有时是希腊——的神灵的神秘仪式）；对具有雅利安渊源的神秘的象征主义的研究（例如卍字饰，在勃拉瓦茨基著作中多次出现，斯堪的纳维亚的如尼字母，后来被纳粹用在他们的制服上作为区分不同纳粹组织的标志）；对古条顿骑士的神圣化（如西格弗里德）；赋予某些"行为"以高出于纯粹字眼之上的崇高性；倾向直觉而非理性的判断；不通过基督教的代言人而能直接感知上帝的技术；对中世纪圣杯传说和瓦格纳的《帕西发尔》，以及不惜一切代价追求和保卫雅利安血统的纯粹性的狂热[11]；当然还有对反犹太主义的狂热。

被完整记载下来的组织是1908年3月成立于维也纳的吉多·冯·利斯特社团。冯·利斯特（Von List，1848—1919）是一位维也纳神秘人物和魔术师，他的活动之一是与同事乔戈·兰茨·冯·李本弗尔斯和剧作家奥古斯特·施特林堡一道参加了匈牙利一个城堡中的古代德意志的异教仪式。利斯特年青时曾有过一次教堂中的奇遇，那后来被他说成是要他加入古代条顿的神秘主义的召唤。他说14岁时在维也纳圣司提温大教堂的地下室中闲逛时，他曾亲历异教神秘的入会仪式。古代的神秘智慧通过幻境从被称为阿曼侬的古代雅利安种族的神祇那儿传递到他身上。这种说法与勃拉瓦茨基的神秘信条和兄弟会有许多相似之处，事实上利斯特及其追随者与埃克施泰因的维也纳神智学会以及其他通灵学组织

曾有过许多联系。

在传递给利斯特的重要信息中有对斯堪的纳维亚如尼字母的真正神秘的解释。由于宇宙的"生命力"是从自然中流溢出来的,利斯特也相信贴近自然是寻求"真理"的最佳途径。利斯特训练他最紧密的追随者入定来倾听自然,"用心灵去看"。在等级森严的利斯特社团中,最高使者据说有能力与条顿神灵阿曼侬直接对话。在这种"派别"组织中,民族主义乌托邦理论是用从唯灵论和通灵学中产生的实用方法来加以研究的。

利斯特的传记作者约瑟夫·巴尔兹利写道:"我们必须用灵魂去解读考古学家用铁锹所再次征服的大地",利斯特经常这样谈论他所获得的"神示"方法。[12]这种方法与许多浪漫的自然哲学的方法相似,如1875年前后的勃拉瓦茨基,1916年前后的荣格以及他的"积极的联想"技术。

同时期也出现了其他德意志新异教组织,它们彻底否定基督教教义,试图以古代德意志"奥丁主义"("Wotanism"或"Odinism")或新式的德国异教的复兴取而代之。这些组织在通灵学家保罗·德拉加德(Poul de Lagarde,1827—1891)死后开始大量涌现,拉加德在1878年的具有重大影响的大众课本《德国文集》中号召建立一种新的"德国宗教"。他在这部书中的《未来的宗教》一文中,可以说是为所有新异教的宗教性改革组织描绘了蓝图,其中包括20世纪初出现的组织(也许还间接性地包括了荣格的组织)。拉加德将承诺个体获得新生的教义置于他的新自然宗教的核心地位。如同弗里兹·施特恩指出的那样,拉加德"将新生视为所有人类经验中的不容置疑的真理,因而这也是他的宗教复兴理想的坚固基

石”。[13]

有些组织将自己的成员严格限制在“纯种”雅利安血统内，以保持其后代血统的纯粹性，并恢复古代日耳曼崇拜太阳和自然、以动物牺牲献祭的异教的节日以取代基督教的圣日。这类组织中最早的一个也许是1907年由艺术教授路德维希·法伦克罗格建立的日耳曼信仰组织。法伦克罗格的组织脱胎于海克尔的一元论，它强调崇拜所有物质中的“生命原则”。而其另一特征是相信灵魂不朽。由于日耳曼信仰组织完全摒弃基督教，他们以《老埃达》的圣书和歌德文集代替圣经。

这些新的异教组织中最具影响的是埃里希·鲁登道夫将军及1926年9月成为他夫人的著名大众作家玛蒂尔德·冯·克姆尼茨领导的坦嫩贝格协会。被该会(及许多其他异教组织)广泛使用的象征标志是雷神的圣锤。鲁登道夫将军是希特勒的早期支持者，并帮助他策划了1923年拙劣的慕尼黑暴动。然而在20年代末30年代初，鲁登道夫成了希特勒的反对派，因而在1933年1月希特勒掌权后坦嫩贝格协会被取缔了。不过，在第一次世界大战过后的岁月中，鲁登道夫发起了基于古代印度—雅利安信仰上的新多神论雅利安——日耳曼信仰。保罗·班韦尔·米恩斯写道：“在重建古代日耳曼信仰的坦嫩贝格运动中，鲁登道夫将军及几个年轻人经常躲进慕尼黑附近的树林中，点燃篝火，向雷神献上马匹作为牺牲”。[14]鲁登道夫认为，献祭马匹在古代印欧的宗教中似乎具有核心作用。[15]

其他试图建立新的日耳曼宗教信仰的新异教组织有：德国信仰者协会(1911年成立)；斯堪的纳维亚信仰协会(1927年成立)；全雅利安联盟；德意志奉神教会；北欧协会(成员包

括海克尔和鲁道夫·黑斯);尘世协会;本土宗教协会。J·W·豪尔的成立于1933年的德意志信仰运动区别于以上组织之处仅在于以奥丁主义取代了基督教的程度:豪尔及其许多追随者选择了保留基督教的某些成分,但这首先需要将耶稣改造成"雅利安的基督"。

太阳崇拜的科学证明:19世纪比较语言学和神话学

德国大众运动的最核心的新异教成分也许就是太阳崇拜。[16]太阳崇拜被誉为真正的古代条顿人信仰,当它主要还只是体验上帝的一种文学技巧和有力的修辞性隐喻时,真正的太阳崇拜仪式已被一些大众组织特别在1900年至1930年间的夏至日上付诸实践。作为德意志新异教运动的直接结果,30年代纳粹政府禁止对传统基督教节日的庆祝,而代之以其他更适于"新德国"的节日。夏至日被确定为这些节日之一。[17]

至少从浪漫主义时代起,太阳崇拜就已成为重要的德国人取代基督崇拜的最合理的选择。太阳崇拜是回归"自然的"异教之梦的核心概念。歌德的论述最为真切:

除了那些与最纯粹的自然和理性相谐、至今仍作为我们的最高成就的美好的事物之外又有什么是真实的!除了那些荒谬、空虚、麻木,毫无结果,至少是毫无价值的东西之外又有什么是虚伪的!如果圣经的真伪是由它的所言是否真实的问题来决定,那么福音书的真实性有几点令人怀疑……但我认

为所有四部福音书都是真实的；因为它们反映了基督本人的无上荣光。它是如此神圣，超越了地球上的所有圣者。如果有人问我给予他虔诚的礼拜与我的本性是否相符，我要说："完全相符！"我向他致敬，是因为他是道德的最高准则的神圣启示。如果有人问我礼拜太阳与我的本性是否相符，我要再次说："完全相符！"因为这同样是至高无上的启示，实际上也是我们凡人所能感知的至善。我在阳光和上帝创造的威力下朝拜它，有了它，我们才得以存在和生活，才能够有我们自己和我们周围的一切植物和动物。[18]

这里，我们看到：伟大的歌德将基督与太阳相提并论，呼唤异教太阳崇拜的合理性。这些同样的异教情感在19世纪的日耳曼组织的潜意识中非常活跃，它潜藏"资产阶级—基督教世界"的表皮之下，并最终在世纪末的大众新异教运动中爆发了出来。

德国梵语学者和比较神话学家弗里德里希·马克斯·缪勒(Friedrich Max Müller,1823—1900)从所谓的古代雅利安起源入手对所有神话(尤其是英雄神话)的根源作了太阳说解释，这一解释影响了那些新异教组织，并的确使之合法化了。[19]他的著名文章《比较神话学》(1856)，有助于开辟宗教史这一学术分支。事实上，正是缪勒将这一新领域命名为"宗教学"或"宗教的比较研究"。[20]在英国，人们通常认为是缪勒一手建立了那个国家的比较语言学，比较神话学和比较宗教学等学术分支。[21]

"太阳神话学者"推崇的理论主宰了中欧的宗教史研究，并直到1900年缪勒去世为止，一直是倍受关注的热点(特别受到诸如安德鲁·兰这样的英国怀疑论学者的关注)。[22]缪勒

认为，从语言学和比较神话学的角度讲，太阳的出现和消失，对它作为生命之源的崇拜，是大多数（如果不是全部的话）神话体系的真正基础，对雅利安民族来讲，尤其如此。“拂晓即是一切？太阳即是一切？这个问题在别人向我提出之前我曾无数次自问……但我必须承认自己的研究一次又一次地向我指明，拂晓和太阳就是雅利安民族神话的首要主题”。[23]缪勒甚至认为：“哦，每当我们互致‘早安’，我们就是在重演一次太阳神话”。[24]因而所有欧洲宗教都可追溯到古代“雅利安人”的太阳崇拜，缪勒认为“雅利安人”一词应取代“印欧人”以区分欧洲文化中对人的二分法：即依语言的不同分为“雅利安人”或“闪米特人”。[25]

历史学家莱昂·波利亚科夫在他的权威著作《雅利安神话：欧洲的种族主义和民族主义思想史》（1971）中指出，由于缪勒在英国和德国的影响以及他的朋友恩斯特·勒南在法国的影响，[27]这些主要的认知范畴到1860年时已被几乎所有受过教育的欧洲人所接受。[28]缪勒和勒南还有许多前辈，诸如1819年从希罗多德的著作中拾起“雅利安”一词的弗里德里希·冯·施莱格尔，约瑟夫·冯格雷斯，弗里德里希·冯谢林，黑格尔，雅各布·格林以及为荣格所喜爱的弗里德里希·克劳伊泽尔。

这种在印欧或印度雅利安和闪米特之间的为人熟知的图式区别构成了19世纪欧洲思想中主要的认知范畴，它主要源于倍受推崇的比较语言学家的著作中。在探寻人类最终起源的科学研究中，人们常常忘却了比较语言学在达尔文将这个“长期的寻求”转移到进化生物学和生态学之前的几十年中对学术界的中心作用。那时人们相信通过比较和分析语言的相

似和区别可以鉴别人类最初的种族。很自然地，在18世纪和19世纪初有许多学者将其追溯到神话传说的《圣经》的谱系。尽管印度首席法官、皇家亚洲学会的创始人威廉·琼斯爵士在1796年第一次提出梵语可能是拉丁语、希腊语、波斯语以及现代欧洲语言的根语言，但"印欧语"一词是1813年托马斯·杨在综述一部从语言学的角度对《主祷文》的不同译本进行分析的多卷本著作——阿德隆的《米特里达脱斯》——时提出的。

然而，德国的比较语言学者奥古斯特·施莱谢尔(August Schleicher，1821—1868)系统地分析了每一种印欧语的语言学历史，并试图重建某些被加以比较的词的最初印欧语形式。施莱谢尔是最初尝试重构为今日的历史语言学家所关注的原始印欧语的人。[28]正是他首次勾勒出"谱系树"模型的图式来说明印欧语系中不同语言的分化。语言历史学家J·P·马洛里认为，施莱谢尔受到了他"对生物学的浓厚兴趣"的很大影响。[29]这些图式日后被勃拉瓦茨基和通灵学家们普遍接受，以便为他们的有关人类"五大源族"的"深奥的种系发生"家谱树披上严谨的学术外衣。根据灵魂"先知"库特·胡米和莫亚与勃拉瓦茨基的同事A·P·辛尼特的灵魂接触，"第五源族"的"第一分支"就是"雅利安族"，这是具有所有人类最高精神的民族。[30]

语言学的方法开始被用于探求语言的结构起源和历史起源之外的其他目的。例如，词源学的分析可以解开神话学之谜。这种方法的早期例证是雅洛布·格林1835年追溯日耳曼民间传说中潜藏的条顿神灵时所采用的分析。[31]

语言学家和梵语学者缪勒，在施莱谢尔、格林等人研究的

基础上，以词源学分析方法揭示了雅利安人、闪米特人和“突雷尼人”（蒙古人，中国人等）的古代宗教。他的假设是，这三个地区不仅是伟大语言的中心，而且也是重要的宗教中心。语言和宗教的历史由此交织在一起。缪勒坚信人类可抛开理性的世界，通过学会阅读“幼稚的童话……以原始的童心”去想古人之所想，感古人之所感。[32]缪勒经常指出，对于一般资产阶级的基督教学者的理性思维而言，“东方经典”中的传说故事无异于梦呓。因而，学者们应在某种程度上对他所研究的材料着魔，使之以有趣的童稚方式进入生活，而不让理性的认知阻碍他们接近古人活生生的宗教观念。

缪勒是他那个时代比较神话学领域的权威，作为建立雅利安神话的科学形象的主要力量，他的许多作品都成为众多受过教育的人的精神源泉。既然施莱谢尔和缪勒等人的比较语言学研究构建了几千年来印欧人和闪米特人在语言上和神话传说上的区别，那么在 1859 年底达尔文通过自然选择的进化论问世之后，关于起源的新的生物学发现被整合进这些科学发现之中就毫不足奇了。[33]随着焦点向生物遗传和进化问题的转移，人们很容易得出这样的结论：即印度雅利安人或印欧人与闪米特人之间看似巨大的差异是由他们之间基本的生物学差异所引起的。一个人生活于其中的地理和自然环境也可形成遗传，达尔文也曾用“泛生论”这个名词提倡过这种经验因素的“软遗传”的传递。不受环境影响的基本生物学遗传单位（“硬遗传”）直到 1883 年才被提出（奥古斯特·魏斯曼的“种质”），以及后来的“孟德尔单位”（1900）和“基因”（1909）。[34]这种思维方式正好迎合了 19 世纪末的进化狂潮，成为那个时代的核心的认知范畴。我们将会看到，缪勒和勒南等语言学家的科学观

是荣格早期研究的基础。

因此，将神话、宗教和语言的区别归结到生物学上就成了大众神秘主义的存在的理由。对古代雅利安人起源的学术研究，为有关古代条顿人起源和宗教的精心打造的奇想提供了内容，这正适合于世纪末日耳曼统治下的欧洲改革政治、社会和精神生活的目标。一旦生物学因素以达尔文和海克尔(1860年以后)的有趣方式被引入到关于“起源”的讨论之中，民众就可以宣称他们的反犹主义是有科学根据的。一些人进而认为可以提倡对太阳崇拜仪式的彻底回归，并可以为他们的行为和信念找到其他的科学支持。

事实上，海克尔并未回避他的反犹偏见，因此，尽管他是世纪之交的知名学者，国际名人，但他对将犹太人问题和“生物劣等性”纠缠在一起负有重要责任。与拉加德、钱柏林等“民众运动的创立者”一样，海克尔公开支持关于雅利安基督的幻想。尽管海克尔和一元论联盟的最初目的在于否认历史上的耶稣的真实存在，但至少其潜在的目的是将这一基本传说雅利安化，以安慰那些对彻底否定基督教的外在标志非常不满的人。在畅销书《宇宙之谜》(1899)中，海克尔首先向19世纪的“伪基督教”发难，然后引进了一个“更可信”的故事：耶稣其实只是半个犹太人，因为他是一个罗马军官的私生子，这个军官诱奸了他的母亲玛丽亚。要相信这种说法必须读完这一段话：

如果对耶稣的人格做深入的人类学研究的话，《福音》外传中说罗马军官潘得拉是耶稣的父亲，似乎更加可信些。他通常被当作纯粹的犹太人。但所有那些赋予他高贵人格、使他的宗教格外感人的品质都肯定不是犹太式的，他们更像是

高级的雅利安种族的特性，尤其是像其最高贵的分支希腊人的特性。[35]

这里我们再次看到“希腊对德意志的统治”。如果尽管有一元论的最高纲领，许多人仍愿意信仰基督教的信条，那么海克尔的逻辑也是引导他们向希腊人的耶稣、而非犹太人的耶稣祈祷。

日耳曼人统治的欧洲的太阳崇拜者

尤金·迪德里希和“血液组织”

在追求太阳崇拜的新异教运动中，最完整地被记录下来的是耶拿的欧根·迪德里希斯(Eugen Diederichs，1867—1930)，他是著名的大众性书籍和杂志《行为》的出版商，尽管他显然不是政治上的反犹主义或纳粹主义。[36]由于他积极地号召通过出版德国神秘主义者，例如迈斯特·埃克哈特、安格鲁斯·西历西斯、雅各布·伯麦等人的日耳曼民间故事(包括神话和传说)以及许多通灵学、人智学、神秘的“自然宗教”或泛神论小册子来重建德国文化，因此在1896年创立了欧根·迪德里希斯出版社之后，他成为中欧或许最有影响的新浪漫主义和大众泛神论的贵族式庇护人。在欧根·迪德里希斯出版社出书就意味着被知识阶层所接受，而在神智学社出版同样神秘主义的材料就不能如此，尽管神智学社的出版物流传也很广泛。虽然其他的新保守主义出版商在19世纪20年代国家社会主义的兴起中也曾促进了其基本思想的合法化，但

欧根·迪德里希斯出版社是新异教主义和大众运动中的宗教力量——而非政治力量——的最强音。[37]

与所有当时对多种多样的生命哲学感兴趣的日耳曼人统治的欧洲的知识分子一样，荣格的个人藏书包括欧根·迪德里希斯出版社出版的多卷图书，包括多种版本的《埃达》和阿道夫·凯勒的书，他是苏黎士学派的精神分析学家，于1914年与荣格分手。[38]迪德里希斯确实是1896年至1930年间中欧生命哲学的最重要的传播者。迪德里希斯亲自选择他希望重印和他认为应被大众阅读的图书，他的日程表就是为了重建生命哲学的"生机论"，"帮助它取得更大的当代影响"。[39]毫不奇怪，这其中许多主题构成了对荣格有影响的知识源泉。例如，迪德里希斯于1901年开始出版多卷本的《上帝与自然》，重印了布鲁诺、帕拉切尔苏斯、拉马克、歌德、卡鲁斯以及其他19世纪思辨的自然哲学的支持者的著作，而这些著作正是荣格据以建立原型理论的基础。

像荣格一样，迪德里希斯相信，用他本人的话讲，"真的虔信宗教就意味着不理智"，而他作为一个出版商的任务就是"将宗教的非理性特质推向前台"，以帮助建立"一种新的神话"或"神秘论"，以便从精神上唤醒德国人民。[40]据历史学家加里·施塔克称，"迪德里希斯希望完成这一过程，并在德国建立一种新宗教，在这种新宗教中，上帝将被宇宙中的非理性的生命力所取代"，因而"真正的宗教必须建立在主观、直觉的形而上学的基础之上"。[41]

卢卡奇在《理性的毁灭》中指出，这种诉诸直觉而不是理性的生命哲学运动不可避免地需要一个具备高度直觉的精英来领导社会，拯救人类。事实上，第一次世界大战以后迪德里

希斯呼唤的正是这样一位精神贵族，来领导他称为"有机的人民国度"。迪德里希斯的精神精英主义是为人们熟知的东西，与之相似的有荣格、凯泽林、一元论组织、坦嫩贝格协会以及其他一些组织的主张(包括纳粹党卫军，这一点也许会有人提出异议)。部分地以17世纪的玫瑰十字会为榜样，迪德里希斯的受过形而上学训练的精神精英是所谓的"天赋智慧者的秘密而又公开的同盟"。[42]这又是1890至1933年间在德国流行的对一个"公开而权威的精英"的渴望。我们将会看到，荣格也希望有"少数"精英能发挥他们的"直觉功能"来领导他一战后在屈斯纳赫特—苏黎士的工作基础上的乌托邦"分析集体"。

与荣格一样，迪德里希斯在他的日常工作事项中也猛烈地抨击基督教，希望回归古条顿人的自然宗教。追随着他的精神导师拉加德(迪德里希斯再版过他的著作)，迪德里希斯希望看到中欧兴起以获得新生为核心体验的新日耳曼宗教。除了出版宣传古条顿人信念的日耳曼民间故事和神话以外，迪德里希斯还有意出版那些教会久已认定的异端邪说，从而与正统基督教会相对抗。尽管许多像赫尔曼·乌泽纳、威廉·布塞、阿尔布雷希特·迪特里希和理夏德·赖岑施泰因那样的古典学者在19世纪90年代后期都已开始出版有关诺斯替主义的异常艰深的学术著作，但迪德里希斯扩大了这些思想的传播面(正如当时神智学会的作用一样)，在1903至1910年间为一般公众出版了许多诺斯替主义的书籍。荣格拥有一本阿瑟·德鲁兹1924年对这些早期异教团体的研究专著。[43]迪德里希斯还出版了那些著名的异端神学家带一元论色彩的著作，它们否定历史上耶稣其人的真实存在。其中

两部最具争议的是 1909 年出版的德鲁兹的《耶稣神话》和 1903 年出版的阿尔伯特·卡尔特霍夫的《耶稣的问题》,除此以外,他还出版了其他 9 种类似的图书,在施塔克看来,他希望"最终将耶稣的形象降低为宇宙生命力的一种象征而已"。[44]荣格在自己的著作中曾引用过这些书籍,特别是在《里比多的变化与象征》一书中,对此我将在后而章节中论述,这是一部与正统基督教决裂、并推崇太阳崇拜的大众神秘主义的著作。

到了 19 世纪 90 年代,许多人相信太阳是"真正的日耳曼人的唯一上帝"。[45]还有许多关于日耳曼人发现他们"在太阳上的位置"的言论。古印度象征生命轮回的卍字(这是大众学者的观点),早在 1908 年就出现在旗帜上,被放进一个象征太阳的圆圈内。[46]迪德里希斯道出了当时许多人的心声:"我对上帝的看法是,我承认太阳是所有生命的源泉。……我只想在自身之内体验智慧的增长。"[47]

为了体验这种内在的赋予生命的精神(智慧),"血液组织"(1904 年由已不年轻的 37 岁的迪德里希斯创立)和它的"日耳曼青年运动"成员从 1906 年开始举行新异教的太阳崇拜的仪式。[48]这些仪式包括徒步旅行(这是由"官方"在 1901 年创立的候鸟协会运动的主要项目),日耳曼民族舞蹈以及古日耳曼"冬至和夏至"节日的现代翻版。施塔克这样描述:"这些人拿着绘有古日耳曼'太阳轮'的旗子,唱着日耳曼民谣,背诵泛神论诗歌和'火神祷文',并以跳过篝火结束他们的庆祝仪式。"[49]20 世纪 30 年代,纳粹政府将夏至节定为法定节日,此后,在这个节日上,与上述仪式相同的仪式又出现了。甚至到了 1918 年,马克思·韦伯在一次为慕尼黑大学学生所做

“科学作为一种职业”的讲演中，还大赞日耳曼青年运动仪式中的宗教感是“非常纯真的”。[50]韦伯与包括荣格(对此可以争论)在内的其他人一样，被新异教运动的深奥的狂热精神和复兴日耳曼文化的前景所感动，尽管这一运动的许多其他方面是错误的。

日耳曼太阳轮和卍字这两种古印度—雅利安标志的结合组成了始于 1920 年左右的国家社会主义运动的标志的蓝本。纳粹的旗帜，当然是以红色为底色，象征雅利安血统的纯粹性，中心的白色太阳盘象征太阳，在白盘中心的卍字象征生命力的永恒，为了让人体验到旗中心太阳发射出的生命力，卍字看上去仿佛在太阳盘中旋转。由于迪德里希斯和其他著名人物的影响，对古代雅利安人的印度曼荼罗象征主义的兴趣在日耳曼人统治的欧洲流行开来。例如，荣格在 1916 年画了他的第一幅曼荼罗，后来将它的重要性解释为自我或“内心上帝形象”的象征。[51]曼荼罗式的太阳盘的标志出现在那个年代中欧的许多海报、袖章、旗帜(如血液组织的旗子)、杂志封面以及其他地方。对于许多深受大众乌托邦和自然宗教迷惑的人来说，太阳的圆圈就是上帝的象征。

海克尔、奥斯特瓦尔德和一元论同盟

除了比较神话学和比较语言学这些 19 世纪初真正的科学所提供的支持外，大众神秘主义还在海克尔的思想体系中找到进一步的科学依据，因为到了 19 世纪末，德国科学观念的重心转移到了像生物学和比较解剖学这些自然科学的方法论上来了。正是海克尔在他著名的科学论著中重申“精神(智慧)无所不在”。[52]但必须强调的是，海克尔本人并不鼓吹唯物

主义一元论(这一点与著名科学批评家路德维希·比希纳不同):“非物质的精神就像死的、无精神的物质一样不可思议;这两者在每一个原子中都不可分割地结合在一起”。[53]迪德里希斯出版过许多一元论作家的著作,并曾邀他们与他的年轻追随者一道参加太阳崇拜仪式。迪德里希斯于1911年接手的杂志《行为》最初在1909年就是作为一种一元论出版物而创办的。

无疑,海克尔的一元论,“科学宗教”以及大众自然崇拜在当时许多人头脑中是融合在一起的。[54]盖斯曼(Gasman)在他的重要著作《国家社会主义的科学起源》中称海克尔是“大众预言家”,并颇具说服力地引证他的下述论点,即:“原始的纳粹大众主义的起源并不完全与科学和现代主义相对立”。盖斯曼认为,海克尔和奥斯瓦尔德的一元论同盟,即便不是最早体现德意志国家社会主义的全面纲领,也是这种纲领之一。因而国家社会主义是“在以科学的意识形态和现代世界观自居的运动的背景下”兴起的。[55]

某种程度上,这一“科学”一元论观点是这样一种看法,即认为如果一个人要信奉一种宗教,那么,太阳崇拜将是所有宗教(特别是基督教)中最明智的选择。海克尔在《宇宙之谜》中有下述论述,它还采用了地质学中的火山现象和火成说(有关地球火成起源的理论)的科学规则来为太阳崇拜辩护,听起来颇似歌德的口吻:

太阳,光和热之神,一切生灵均不知不觉地直接依靠着它,(自然主义一元论认为,它们)千百万年来一直存在于宇宙中。太阳崇拜(太阳神话中心说或太阳神主义)是现代科学家眼中的最佳一神论,或许也最容易与现代一元论相结合。因

为现代天体物理学和地球成因学告诉我们，地球是从太阳上分离出来的碎片，并最终将投向母亲的怀抱。现代生理学告诉我们地球上有机生命的最初形式是原生质，是由简单无机物、水、碳酸、氨构成的合成作用，只有在太阳光的作用下才能发生……确实，我们的全部肉体和精神生活，以及所有的有机生物，归根结蒂都有赖于太阳的光和热。因而从纯理性的角度讲，太阳崇拜作为一种自然主义一神论，比对基督的人类学意义上的崇拜和其他以人的形式崇拜上帝的一神论都更具合理性。事实上，比起大多数其他有神论者来，太阳崇拜者在数千年前就已达到更高的智力和道德水平。1881 年在孟买，我以极大的同情观察到那些站在海边、或跪倒在跪垫上的虔诚的帕西人，他们在日出和日落时奉献他们的虔敬之心。[56]

诺贝尔-劳雷艾特·奥斯特瓦尔德(Nobel-laureate Ostwald)也醉心于太阳崇拜，他在 1910—1920 年间的许多著作中曾提及这种崇拜。奥斯特瓦尔德在发表于《太阳》(一种一元论联盟青年运动刊物)上的文章中说："太阳是所有人的母亲，我们必须为我们和我们所做的一切向它致谢。"[57] 像其他在许多一元论联盟刊物上发表文章的一元论者一样，奥斯特瓦尔德也将太阳象征主义和大众新异教情绪与日耳曼新生或复兴的预言结合起来了。

在海克尔的指引下，一元论同盟与迪德里希斯联合发起了太阳崇拜节，这是建立在一年两度(6 月 21 日和 12 月 22 日)的古条顿人"夏至和冬至"的浪漫观念上的。《一元论》杂志于 1910 年发表了一篇介绍太阳崇拜者仪式内容的文章。"太阳的孩子"这一说法直接来自母权制文化理论家约翰·雅各布·巴霍芬(以后章节将讨论)和布丰及其他(见下)认为地

球是太阳抛出的一个火球的火山学家或火成论者的地质学理论：

我们都是太阳的孩子。我们的星球赖之孕育。永恒的自然法则将我们置于它的领地和影响之下。广垠宇宙，静止冷漠，死气沉沉——我们光芒万丈的太阳母亲，温暖催熟我们的果实，是生命单纯而真实的本质。我们的祖先早已洞悉这一切。因而当太阳缓慢地、以胜利的姿态升上天空时，他们感到无比欢欣。他们没有忘记所有的树木在冬天褪尽绿色是为了向它们的神、向太阳献祭。[59]

凯泽林和智慧学院

那些深深为太阳崇拜所倾倒的德国人，那些对 1914 至 1920 年间一元论同盟与民族主义政治日益交融感到不快的德国人，那些对通灵学和人智学不再感兴趣的人都能在第一次世界大战后的达姆施塔特凯泽林（1880—1947）学派那里找到自己的精神家园。凯泽林曾被誉为"1918 至 1933 年间中欧最有影响的哲人"。1900 年，在一场几乎致命的决斗之后，凯泽林开始探索哲学和形而上学，并与瓦格纳主义及拜罗伊特团体产生了密切联系。休斯敦·斯图尔特·钱伯林是巴伐利亚最著名的人物之一，他将 1905 年出版的一本有关康德哲学的著作献给了凯泽林。[60]这本书以及当时写作出版的其他许多书籍都采纳了钱伯林关于雅利安的耶稣以及雅利安人在生物学和文化上的优越性的种族理论。[61]凯泽林投桃报李，将自己的第一部哲学著作献给了钱伯林。[62]

凯泽林与钱伯林的友谊一直保持到后者于 1927 年去世时，他还在 1920 年为建立自己的智慧学院向钱伯林寻求过财

政支持(未果)。钱柏林也许是世纪之交的主要的种族理论家和国际上最著名的反犹主义者,因而在第二次世界大战开始后不久,随着政治气氛的改变,凯泽林否认自己在这些方面与钱柏林持有同样的观点,历史学家杰弗里·菲尔德认为这“多少令人难以相信”。[63]

无论凯泽林是不是反犹主义者,在其形而上学外表下的种族主义的德国人的面目是确切无疑的。为他赢得国际声誉的《哲学家游记》(1918,第一版英译本出于 1925 年),是关于他 1911 年环游世界的一本深奥的自传。他于 1912 至 1918 年躲避战争期间,在自己位于爱沙尼亚的庄园中完成了这部书。这本书基本上暴露了他关于地形地貌决定在某块土地上居住的人的性格的种族主义观点。凯泽林的著作因而极大地提高了 19 世纪中叶有关“国土的塑造力”概念的声望。他游历过的地方为他阐述自己的哲学理论提供了必要的动力,而印度则令他想起自己最倾心的宗教仪式:太阳崇拜。他写道:

随着我的思想认识的前进,我本人越来越倾向于太阳崇拜……形而上的认识不是别的,正是对这一生命最本质因素的认识过程……因而,所有太阳崇拜者在上帝面前都问心无愧。对于相信神话的人来说,并不存在我们的意义上的事实。他对于物理学家所了解的太阳一无所知。他只是对他所认识到的生命的直接源泉顶礼膜拜。后来的人们,总是在一开始就用他们那解放了的智力提出正确性的问题,他们自然否认太阳崇拜;对他们而言,只有天文学上的事实,这并无什么神圣性。而超俗的人们再一次证实了古代信仰。他们从中发现了对上帝的真正认识的一种美妙的表达。他们知道一切真理的本质都具有符号性,而比起那最好的概念表达来,太阳对于

神圣性的表达要更贴切。[64]

智慧学院是宣扬瑜珈及其他深奥教义的讲坛，也是一年一度或一年两度凯泽林及其他著名学者可以发表演说的会议召开的地方。[65]学院于 1920 年开放，以后年年开放，但仅止持续到 1927 年，当时著名人物之间的内部组织分歧中断了它的活动。这之后，凯泽林的大部分时间是在旅行中度过的。最后一次集会是 1930 年的 10 周年纪念会，有近 300 人出席。当 1933 年在瑞士阿斯科纳召开艾乐诺斯会议时，同样的演讲者又出现了。而荣格是其中最著名的一位。

智慧学院是要作为凯泽林训练他的形而上的超级精英们的工具，以便让他们来领导这个世界灵魂的觉醒。他的目标是"从人类的残余中培养贤人"及培育出"未来真正的领袖"。[66]在 20 年代末他曾试图筹集资金，以贵族式和等级制的形式组织一座新的"智慧教会"。[67]到了 1929 年，凯泽林对几个形而上地"被选中"的现代世界文化变革的代言人的最后胜利可以深信不疑了：

在今天，世界范围内的少数智者比以往更加关注心灵，而且是在一种更深的意义上……在 18 世纪，大众相信一切，精英怀疑一切；今天，即使是那些 20 年前对心灵问题漠不关心的精英们也掌握了精神的实质，或正在对之进行探索。从未来的角度看，这少数智者比以往任何时代的杰出人物更可宝贵。[68]

在凯泽林的智慧学院的杰出讲演者中，有卫礼贤(Richard Wilhelm，1873—1930)，德国著名的中国宗教专家，《易经》的翻译者(尤金·迪德里希斯出版社出版)，以及荣格——卫礼贤的亲密朋友。[69]在《回忆、梦想、反思》的一条关于卫礼

贤的附录中，荣格写道："我与理查德·卫礼贤初会于达姆施塔特的一次'智慧学院'的集会上，在凯泽林爵士的家中。那是在20年代初。1923年我们邀请他来苏黎士，在心理学俱乐部里讲《易经》。"[70] 荣格、凯泽林及卫礼贤之间相当熟悉，1927年至1930年的荣格书信集中的大部分是致他们俩的。[71]致凯泽林的信中充满了应凯泽林之请对他的梦境的解释，凯泽林将荣格看成为一位先知。荣格致卫礼贤的信总是热情的学院式的，充满了鼓励。[72]

在20年代末30年代初，荣格写下了三篇积极肯定凯泽林出版的形而上学的社会批判著作的评论。[73]在1934年的最后一篇评论中，荣格更为激进，他告诉世人凯泽林"在最真实的意义上是时代精神的代言人，或更确切地说，是智者的时代精神……凯泽林的灵媒的天赋使一个时代松散零碎的思想粘合在一起"。[74]

土质:关于民族前景的神秘主义

作为赞同民族运动的表示，荣格特地为凯泽林编辑的《人类与地球》(1927)一书写下一篇关于"地理环境"如何影响人类心灵的文章。由此荣格已经背离了无意识思维的纯生物学的或种族的模式(事实上，他在1916年建立集体无意识概念时就已背离了)，而引入神秘主义与古老的浪漫主义自然哲学的更为先验的论述。然而，正如人们所见，民族运动在海克尔的支持下，不断引入关于达尔文泛生论的类似拉马克式的观念，赋予这种环境影响以科学的证明。

在唯物主义的兴盛时代，土质说以一本德国自然科学家伯恩哈德·冯·科塔的《日耳曼土地：其结构及对人类生活的

影响》(1853)而获得了进一步的科学证明。[75]科塔的主旨在于揭示"国家的地理结构对其人民的影响"。[76]科塔对"理想的自然环境"的看法支持人与自然的结合,血统与土地的结合,这又被别的民族主义评论家解释为对日耳曼民族国家作为一个有机的、自然的实体的证明。这种"软性遗传"在世纪之交的某些日耳曼科技圈中仍被深信不疑。以下荣格对泛生论的论述听起来很像凯泽林在他的《旅行日记》中说的话:

在进化过程中,正如地理条件塑造了心理一样,今天我们也能看到同样的过程会被重复。假设某欧洲民族的一大部分人被放在一块陌生的土地上,置于不同的气候下。我们可以确切地预期这一人群在几代人之内,即使没有另一血统的融合,也将要发生一定的心理的,或许还有生理的变化。[77]

作为证据,荣格指出了西班牙人、北非人、日耳曼人和不同的俄罗斯"犹太人分支"之间的"显著区别"。他更预言了"美洲人的印第安化",他们原本是"日耳曼人"。作为证据,荣格回忆了他 1912 年在布法罗目睹"一队工人走出工厂"时对朋友说"真没想到这里有这么多的印第安人"。他的美国朋友笑着告诉他所有的工人都绝没有任何印第安血统,从而荣格推论出一定是地理、而不是"孟德尔单位"(基因)改变了他们的表现特征。为了进一步证实这一典型的民族主义逻辑,荣格引用美国著名人类学家弗朗兹·博厄斯的人体测量方面的著作,说他"证明了移民的第二代已开始出现解剖学上的改变,主要是颅骨的大小发生了变化"。[78]

荣格对被民族性运动的成员(特别是种族主义和反犹太因素)发挥到极致的土质学的热衷最早见于 1910 年 4 月 6 日致弗洛伊德的信中,其中谈到他当时正在读莫里斯·洛的《美

国人：民族心理学研究》(1909)，该书"认为气候对美国人精神病的发病率有极大的影响"。尽管气候因素引起精神机能障碍的观点可追溯到古希腊人那儿，但荣格则通过猜测赋予它决定性的民族主义的曲解："也许严酷的大陆性气候的确难以适合一个来自海洋的民族。"[79]这种逻辑也可以反推到犹太人因为祖先闪米特人来自干旱的沙漠地区而不适合欧洲。尽管弗洛伊德没有对荣格的提法做出反应，但他已清醒地意识到这种逻辑在当时反犹论调中的核心作用。

除了发表在凯泽林1927年著作中的《心灵与土地》之外，荣格文章中最赤裸裸地宣扬民族主义的也许当数《无意识的作用》(《荣格选集》)，它于1918年分两期发表于瑞士的一份流行月刊上。[80]这篇文章之所以重要，不仅在于它的民族理论，更因这是1916年他提出集体无意识之后的第一篇重要新作，在1918年的这篇文章中他将集体无意识称作"超个人的无意识"。荣格认为，"基督教将日耳曼原始人分成上下两半，并通过压制其黑暗的一半而归化其光明的一半，以适应文明社会。"当然，这是德国文化自歌德时代以来一直为人熟知的自然之人与其被文明囚禁之对应者之间的对峙。在民族的背景下，谈及日耳曼原始人并不一定是一种冒犯，它可能是纯粹直觉的人的理想化身。荣格又说，"但黑暗的一半始终在等待着被拯救从而可能再次被驯化。"[81]这一日耳曼灵魂的黑暗面是植根于土地上的(荣格称其为"黑暗面神秘的性质")，并且"在日耳曼民族中有相当集中的体现"。[82]

然而，荣格认为，"对于犹太人来说，不存在此类问题"，因为犹太人不像日耳曼人那样"植根"于土地上。犹太人"比我们驯化的程度要高，但他也极大地丧失了这样一种人类的品

质：即将他植根于土地上，从脚下汲取新的能量的品质”。更有甚者，“犹太人极度缺乏这样的品质——哪里才是他们脚下的土地？土地的神秘性并非儿戏，也不会自相矛盾。”[83]荣格引用植根性概念来解释雅利安人与犹太人之间的区别，从而使自己恰好置身于他那个时代的民族传统之中，正如莫斯(Mosse)所说：

植根性的概念被民族思想家不断地引用是有深刻原因的。这种植根性传达了人通过心灵与大地、并进而与同族相连的感觉，这体现了宇宙生命精神。它提供了生命的大众链条中重要的一环。进而，乡村植根性被当作是城市的变位或所谓“拔根”的对立物。它还提供了从人民及植根美德中排除异族的便利标准。此外，植根性的概念还为衡量人的完整性及其内在价值提供了标准。相应地，无根就意味着一个人被剥夺了生命能量，因而缺乏正常的心智。无根意味着不是一个完整的人，而植根性就意味着在大众之中具有确立人格的成员资格。[84]

荣格在他的1918年的文章中还说：“每个国家的土地都存在这种神秘性。我们的心理对此会有无意识的反应；正如心理与身体相关，身体也与土地相连。”[85]因而，既然犹太人与土地的关系与日耳曼人与土地的关系不同，则弗洛伊德和阿德勒的心理分析理论只适用于犹太人。“但是这些特别针对犹太人的理论完全不适合日耳曼人的心理；我们之中仍有真正的异族人，对他不可轻视。”[86]荣格认为这一日耳曼内部的异族人是“反基督教”者，尽管荣格警告说它可能“转而反抗我们”（即反抗像荣格一样的日耳曼人），“它仍是待垦的希望，未腐的财富，年轻的象征，新生的热望。”[87]挖掘集体无意识的这

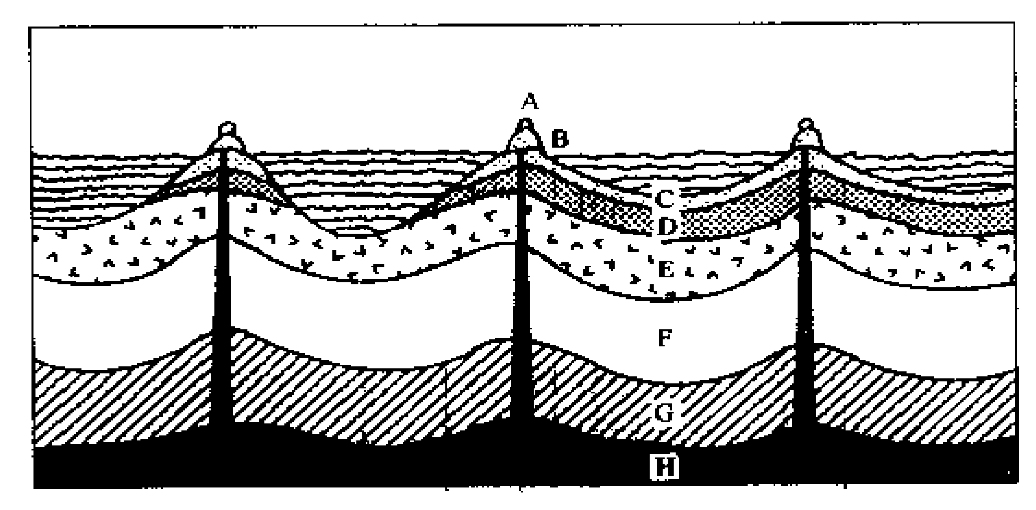
一潜在的异教层面不仅是对个人的拯救，也将导致新世界的诞生。荣格认为"在现实中只有个体态度的转变能够带来民族精神的新生。任何事情都是从个体开始的。"[88]

正如1918年和1927年的文章所阐明的，荣格在20年代公开坚持这一民族神秘主义的流行观点，认为它如此重要，所以他要将之教给美国和英国的追随者，他们也许对这种哲学背后的日耳曼文化传统并不完全了解。也许最重要的是，他们不完全了解民族运动中的反犹因素对此的政治性应用，这种应用为北欧的雅利安人建立起优越感，而闪米特人则具有几千年在中东的干旱土地上形成的低劣心智。1925年1月13日在赴美国的旅行途中，荣格在科里斯蒂·曼(1873—1945)——一位医生，美国最早的荣格学派分析家之一——的家中给一些美国追随者做报告。据另一主要追随者埃丝特·哈丁(1888—1971)的日记记载，荣格"谈及种族心理学，讲了许多关于祖先的有趣情况，他们是如何看上去与土地相连的。作为证据，他提到美国人和澳大利亚的颅骨在形态学上的改变。"[89]

在荣格1925年的分析心理学研究班中，包含有更多的证据证明他依赖19世纪地理学和地质学理论来表达在他的心理学理论中起作用的那些力量。他1925年7月6日的讲演中包括以地质图解人格的图表，他称之为"人格地质学"。[90]这是一个有用的例子，从中可以看出荣格是如何利用进化生物学和地质学中为人熟知的概念和形象来向他的学生解释更为形而上的思想。

下面就是荣格依照这种图表所描述的个体与集体无意识的关系：

我经常被问及人格"地质学"，所以我也勉强图解如下。图1所示是从共同的特定层面上凸显出来的个体，像大海中挺立的山峰一样。个体之间的第一联接是家庭，随后是集合若干家庭的家族，然后是集合更大群体的民族。这之后是多个民族的集合如"欧洲人"。再往下是我们的猿猴群体，即灵长类祖先，那之后是共同的动物层，最后是中央之火，如图所示，我们仍在这一层面上相联接。[91]



A＝个体。 B＝家庭。 C＝家族。 D＝民族。
E＝大的群体(如欧洲人)。F＝灵长目祖先。
G＝共同的动物祖先。 H＝"中央之火"。

图1 荣格的人格地质学图解(引自《分析心理学》，133页)。

荣格用土质学上地核中的灼热的岩浆比做联接所有生命、人类和非人类的中央之火，这种比喻与这一时期他经常提及的另一意象——作为人格核心的太阳——有关。这一心理意象在荣格1916年画的第一幅曼荼罗上有所体现。[92]事实上，地理学图解中的地球剖面和它的岩浆地核的确可看作是代表藏身于地球中心的太阳或星星。如果我们接受地球是被太阳抛出的理论，那么地心的热核也的确是"太阳"。从某种

意义上说，荣格提出人格的这种比喻部分地应归功于自然哲学家，他们认为地球及其灵魂（或者说心灵）是一个人格化的整体。[93]心理治疗因而可看作是对生命"核心"的源泉的探矿或地理探险。如同在后面的章节中我们将要看到的那样，这的确是荣格的一个追随者给赫尔曼·海塞（Hermann Hesse）所做的分析中的情况。

科学家和神秘主义者都假设地球内部有一个像太阳一样的充满动力的热核。法国自然主义者和哲学家布丰伯爵（Comte de Buffon，1707—1788）相信地球曾经是从太阳分离出来的一个火球，因而地壳只是星球物质的仍不稳定的、极热的核的逐步冷却的外表。由此可以推断构成人体的物质也是同样的星球物质，人类是"太阳的孩子"。荣格推崇备至的炼金术士的普遍信条"上下一致"因此被赋予新的含义。荣格欣赏的另一意象也是如此——阿普列乌斯（通过卢西乌斯这个人物）在《变形记》（11 集）中的宣言"我在午夜看见了太阳"，这是在一次艾萨克的地下室的神秘教派的入教仪式上发生的。自然主义者从 18 世纪开始就援引在世界范围内普遍存在的火山及岩浆流，作为在地壳下存在热的熔化的地核的科学证据，中心热度或中央之火的假设是 18、19 世纪火山学家和地质学家中的火成论学派的基本假设。[94]地球物理学和自然哲学在许多方面都有所交汇。

因而，从那时开始地球的截面图看上去就像曼荼罗图形，从中心向外围的圆代表不同的地质层，而中央是圆形的极热的地核。这种图解在 19 世纪 50 年代开始出现的德国大众科技杂志上随处可见，少年荣格可能对此很熟悉。荣格的"人格地质学"就是借鉴了他所受到的自然科学的训练，建立在火山

学家或火成论者的地球物理学的观点之上。

荣格 1925 年讲演的另一重点是他明确宣称他并不认为集体无意识只存在于大脑和神经系统中。因为它可存在于大脑之外，荣格认为“在这个基础上，严格讲来，集体无意识的主体不能是心理性的，而是心灵性的。”[95]这只是最初的理论区分，后来（1946 年）荣格认为原型的本质是先验的，半物质半心理的“心灵的”（psychoid）。荣格从布洛伊勒对思辨的自然哲学和活力论关于“心灵的自然历史”的 20 世纪观点中借用了这一“心灵的”概念（是形容词而非名词）[96]。布洛伊勒和荣格都试图将自己的理论与汉斯·德里施（Hans Driesch，1867—1941）的更直接的活力论的“心灵的”概念加以区别。[97]荣格对自然哲学的全盘接受在以下论述中暴露无遗：

我们不能太频繁地重述这种区别，因为当我说集体无意识存在于大脑“之外”时，人们认为我在说它是悬在半空中的。这样解释之后，你也许会明白，集体无意识无时无刻不在通过体内或体外的超越主体的事实作用于你。[98]

从荣格的神秘的人格地质学观点的这些例子出发，再考虑他与凯泽林及其他持此观点者的关系，我们可以看到，荣格与民族运动及其秘密团体的个人和观点联系非常紧密。荣格与大众的这种口头上的联系并没有被 20 年代主要的英美的追随者们完全理解，特别是未被 30 年代进入屈斯纳赫特—苏黎士荣格圈子的人所完全理解，在经历了希特勒的蹂躏后，这些人可能只认为这些观点属于当时另外一种民族运动：国家社会主义的产物。

也许我们关于荣格（或凯泽林，就此而言）是不是纳粹、是不是反犹主义者的长期争论——这是一场经常处于暗处或使

用模棱两可的语言进行的争论——可以通过第三条道路来解决，即：前纳粹时代更广大的民族哲学背景，它们既被纳粹和反犹主义者所利用，又未被完全采纳。也许许多批评家都感觉到了荣格的民族特性，这一点我们有许多证据。荣格心理学不仅仅是平民心理学，而且是“民族心理学”。关于荣格对反犹主义和纳粹主义的活跃的、公开的赞同的证据，依我之见，还不能令人信服（因而存在很大的争议），也许从历史学家的角度讲，把它放入更为深刻的民族背景之中更为恰当。正如莫斯等历史学家一直强调的，反犹主义与国家社会主义是从民族传统中派生出来的。但不能将之视为与民族传统及其多种派生理论（荣格和他的分析心理学只是其中之一）完全一致。也许从历史的角度看，寻找荣格的圈子（包括他本人）与30 年代国家社会主义圈子的共同之处更有意义，而这一点是有资料证明的。[99]

瑞士的新异教徒

瑞士拥有几个世纪的异教和反常规教派的传统。中世纪时期，自由圣灵，韦尔多派教徒，甚至清洁派教徒都曾对这一地区的人们产生过影响。[100]南德和瑞士是 16 世纪宗教改革的主要中心，而从新教分离出的许多独立的“教派”依然存在于今天的瑞士。1888 年 12 月 1 日的瑞士官方调查显示，在总数为 290 万的人口中，占据支配地位的是 170 万新教徒，120 万罗马天主教徒。[101] 有 10697 人是小宗派，但只有 8384 人是犹太人。尽管大多数的小宗派都与基督教观点有这样或

那样的联系，但也有些小宗派提倡怪诞的信仰体系，如几代人之间的乱伦，喝尿和精液，以及其他怪异的精神活动，瑞士的调查因此将它们归入另类。瑞士精神病学家赫尔曼·罗萨赫(Hermann Rorschach，1884—1922)在晚年对此非常关注，发表了4篇心理分析的人种论，集中讨论了一个瑞士小宗派中的两位有个人魅力的领袖人物。[102]

在1900至1920年间，从慕尼黑到阿斯科纳的反文化轴线非常活跃，在精神上、而非规模上颇似20世纪60年代的加利福尼亚。瑞士和南德成为新异教、太阳崇拜和裸体主义者、素食者、唯灵论者，有时也是无政府主义者、性解放团体尝试新的生活方式或新的经验主义生活哲学的乐土。[103]阿师海姆(Aschheim)认为这种团体是“尼采宗教的变种”。[104]从尼采的《查拉图斯特拉如是说》中宣称“上帝死了”的精神出发，它们创造了自己的个人宗教模式。玛丽安娜·韦伯在描述她对这些瑞士的波希米亚人聚居地物质匮乏、但喜欢精神冒险的生活方式的印象时，使用了她丈夫马克斯·韦伯在描述魅力的本质时使用的同样词汇：“非同寻常的”或“超越日常生活模式的”。[105]与奥地利或巴伐利亚的警察的铁腕相比，瑞士警方是相当仁慈的。世纪之末，这些团体在瑞士的版图上的生活情景——其中一些具有民族倾向，但大多数也许没有——在格林杰出的著作中得到了记录。[106]

一些新异教团体的太阳崇拜观点来自古波斯人。世纪之交出现了对波斯神话(主要是琐罗亚斯德教或胡腊玛达教和密特拉教)的学术性和通灵主义的兴趣。19世纪90年代之所以出现这种兴趣，部分原因无疑是与尼采有关的，因为“查拉图斯特拉”在希腊文中是琐罗亚斯德的名字(公元前600年

左右)，他是使早期(可能是萨满教的)印度—伊朗人皈依此种基于圣人阿胡拉·玛兹达(Ahura Mazda)的至高神性之上的宗教的先知。琐罗亚斯德的宗教在此后的一千年里经历了多次改革。其后期形式特别因为魔鬼与天使的二元性和等级制度而著名。古典学者如比利时的弗朗茨·居蒙(Franz Cumont，1868—1947)将希腊神秘的密特拉教派(Mithras，公元100—400年)归结到古波斯，而德国的理查德·赖岑施泰因(Richard Reitzenstein，1861—1931)建立了一个宗教史学院来研究诺斯替主义的伊朗源头，尽管这两位学者对伊朗根源偏执的狂热的做法已被今人所摈弃。[106]

日耳曼人对波斯(雅利安人)起源的狂热始于19世纪初的浪漫主义时代。虽然古斯塔夫·费希纳(Gustav Fechner，1801—1887)(最初任莱比锡大学物理学教授，后改任哲学教授)最著名的著作是1860年的《心理物理学原理》(被认为是现代实验心理学的最早教科书)，但他还写过许多形而上学的文章。[107]其中的《阿维斯陀注释》(Zend-Aresta，1851)是一部浪漫主义自然哲学著作，其名称来自古伊朗琐罗亚斯德教徒的圣典名字。[108]琐罗亚斯德教的太阳神话在缪勒的许多文章中都有深人的讨论。荣格本人在《里比多的变化与象征》中曾引用过缪勒的这些观点。以上这些也见于神秘主义者的文章中以及19世纪70年代勃拉瓦茨基的早期文章之中。

到了1900年，大量学术信息开始渗人通灵主义出版物以及其他神秘主义文章中，因此新异教教派可轻易地得到它们。1900年左右，德国波兹南的移民奥托·哈尼施(1854—1936)在美国创立了“玛兹达教派”。哈尼施使用一个听起来有伊朗味的化名(奥托曼·萨尔—阿度什·哈尼施)，谎称自己生于

德黑兰，他的教派是古伊朗琐罗亚斯德教的遗存。这种教派基于素食主义，太阳神秘主义以及其他由哈尼施对《阿维斯陀注释》的古怪解释而来的活动之上。到了1910年，这种教派已播及欧洲，并在卡尔·海泽（Karl Heise）（一个苏黎士书商，吉多·冯·利斯特（Guido Von List）的学生）的领导下在瑞士黑尔利贝格（距苏黎士仅10英里）建立了基地。在苏黎士附近，海泽是一个叫做“雅利安娜”的太阳崇拜和素食主义社团（被称为“大学”）的领袖人物。詹姆士·韦伯（James Webb）注意到，“这所大学被称为‘雅利安娜’，因为只有金发碧眼的‘雅利安’种族才有资格成为新理想的承担者。”[10]海泽是1910年左右苏黎士神秘主义圈子中的主导人物，并在1907至1919年间写下许多有关太阳崇拜，新生和星体等论题的著作。[11]有人认为玛兹达派的成员曾包括几个在包豪斯运动中有影响的人物，从而影响了德国美学，但到了1916年这个社团将总部移到了加利福尼亚。[12]今天这个社团似乎在法国最为活跃，巴黎的一些隐蔽的书店中有它们自己的玛兹达部，以适合于这个社团的更加近期形而上学和素食主义文献。

我们对荣格是否认识海泽，他是否读过海泽的神秘著作（荣格死后的图书目录中没有列人）不得而知，但有趣的是正是在那同一时期（1909年底至1910年），荣格开始对琐罗亚斯德教和密特拉教以及他们基于古伊朗太阳崇拜的文章感兴趣。[13]不过，我们后来有确凿的证据证明荣格已意识到这种太阳崇拜教派与他的活动范围是如此之近，他在1928年出版的文章中将玛兹达主义与“基督教科学，神智学，人智学”并列作为基督教之外的“个体教义形成”教派的例子。[14]荣格似乎不

认识哈尼施。因为在1934年5月的"查拉图斯特拉讲座"上，荣格否认了尼采学生时代在莱比锡见过哈尼施或他的教派成员，从而从他们那里得到了他的"查拉图斯特拉"想法的谣言。荣格更未意识到这种教派是那之后才兴起的。荣格关于"他（哈尼施）肯定不是玛兹达派的创始人，它的起源更早"的说法是错误的，因而他似乎不认识哈尼施，却又知道哈尼施关于玛兹达派有远古之源的说法。[19]

荣格在查拉图斯特拉讲座上急于向他的听众首先澄清的是坚决否认玛兹达教派对尼采进而延伸到对荣格自己的影响，这可是意味深长的。考虑到荣格对玛兹达派是相当了解的，特别是考虑到荣格将它放在1928年讲演的其他流行神秘传统的核心地位上，那么，也许他至少是知道哈尼施及其玛兹达太阳崇拜，只是不愿将自己的观点与这种教派或其哲学公开联系起来。

阿斯科纳和布尔格霍尔兹利的新异教

因此，这一蓬勃的新异教运动是在荣格的瑞士范围内开展活动的，所以不可能被荣格忽视。除了反文化反政治的新异教者还有德国青年运动的许多极端民族主义成员，那些年，他们在德国、奥地利和瑞士到处进行长途旅行，其中一些人很热衷于太阳崇拜仪式和迪德里希斯及其出版社的泛神论文章。其中的许多受害者最终进了贝格霍尔茨利。阿斯科纳新异教信仰的最著名的受害者——反叛的心理分析学家和无政府主义者奥托·格罗斯(Otto Gross)——于1908年曾被荣格收治。他无疑是几个病人中的一个。

贝格霍尔茨利是瑞士最大的精神病院，因而许多慕尼黑

施瓦宾(Schwabing)的波希米亚地区和阿斯科纳村的人们会到那儿去,苦艾酒,可卡因,吗啡,鸦片以及其他东西有时与尼采的“新道德”并行而来,并造成悲惨的后果,节食,特殊饮食,远足等净化精神的仪式有时也会引发短期的精神错乱。大量同样的病人在 60 年代的“致幻剂时代”涌入精神病院和诊所,今天这种情况仍在继续。这些精神探索者们的幻觉和错觉的确包含了他们在寻求异教的新生中所学到的神秘主义思想和象征主义的成分。这就是贝格霍尔茨利的一小部分住院病人的本质,而荣格就是针对他们进行了临床观察,他和他的助手(从 1909 年开始)就是从他们身上采集了无意识的“种系发生”层面上的数据,并从中得出了他后来(1916)的理论。很难有病人能够免于神话和神秘主义材料的侵蚀,无论是通过通灵学的还是学术出版物(特别是那些欧根·迪德里希斯出版社或 B·G·托伊布纳出版社的出版物),抑或直接参与新异教派的仪式。

正如格林所记载的那样,阿斯科纳,逐渐成为各种教派的一个精神中心,具有天赋创造力的人如海泽,D·H·劳伦斯、格罗斯、邓肯、玛丽·维格曼、鲁道夫·冯·拉本,凯泽林、弗兰兹·卡夫卡、马克斯·布罗德、保罗·蒂利希、韦伯(具有讽刺意味的是在 1913 和 1914 年),以及后来的荣格经常来访。阿斯科纳,是反文化的麦加,它拥有自己的“真理山”和留有胡子、穿着长袍和冷杉凉鞋的自然的人,并成为著名的艾洛诺斯会议地,荣格在其中占有支配地位,会议本身始于 1933 年。[16] 的确,卡尔和埃玛·荣格每年都会在“真理山”中的别墅小住。[17] 不过,到艾洛诺斯会议举行之时,自然的人已变得越来越少了,因为阿斯科纳已开始具有今天它所拥有的富人和

"艺术家"的社区的氛围。

劳伦斯·冯·德·波斯特，荣格的亲密朋友和追随者，著名的非洲探险家，曾在1925年荣格对肯尼亚的实地考察之后多次邀请他参加对"黑大陆"的探险。据他记载，荣格回复道，在他能够再次到非洲之前，"我发现瑞士是如此的有魅力，我觉得自己必须首先应付它们。"也许我们现在能够通过理解荣格的瑞士而稍稍清晰一点地去理解荣格的言论，瑞士显然的确有它自己的新异教徒、有其他参与地下秘密组织的人，的确还有像荣格那样的在建立秘密团体的网络中发挥作用的杰出人士。

注 释

① 《希腊罗马文化的历史记录》，埃克哈德·希罗尼穆斯："从德国研究到德国信念·前法西斯主义的宗教史"，载于理查德·法伯与雷娜特·施勒西尔编辑的《上帝的餐厅：古希腊罗马的宗教与新异教主义》（德国：维尔茨堡，柯尼希斯豪斯—诺伊曼出版公司，1986），242页。

② 埃尔芒：《新帝国的旧梦》，第7页。有关民族虔信主义，参见科佩尔·潘松：《日耳曼民族主义崛起中的虔信主义因素》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1934）。

③ 同上。

④ 比阿特丽斯·M·欣克尔译成英文以《无意识心理学：里比多变化与象征的研究》的题目发表。1991年在《全集》B中再版。

⑤ 恩斯特·琼斯：《西格蒙德·弗洛伊德的生活和工作。卷1：创业岁月及伟大发现，1856—1900》（纽约：基础书籍，1953），22页。

⑥ 尼古拉斯·古德里克-克拉克："维也纳1880—1910年间的现代神秘主义复兴"，载于《达勒姆大学期刊》49(1987)，63—68页。

⑦ 同上，67页。

⑧ 约斯特·埃尔芒："被歪曲的观点：世纪之交的前纳粹主义神话"，载于瓦

尔特·韦策尔斯编辑:《神话和理智:专题论丛》(奥斯汀:得州大学出版社,1973),111页。

⑨ 如参见这类材料的详细文献,古德里克-克拉克:《纳粹主义的神秘主义渊源》,265—287页。

⑩ 有关这些方面,特别参见乔治·莫斯《民族主义与性:现代欧洲中产阶级的道德与性观念》(麦迪逊:威斯康星大学出版社,1985)。

⑪ 自1913年民族出版物中包括:海因里希·迪斯曼斯关于整合种族净化了的"伟大"耶稣与"太阳英雄西格弗里德"以及"圣物追索者帕西发尔"的论述。参见埃尔芒:"被歪曲的观点",123页。对抛弃基督教感到不自在的大众主义者通常试图整合帕西发尔式的圣物象征主义。

⑫ 乔治·莫斯:"国家社会主义的神秘起源",载于《思想史杂志》21(1961):84。关于利斯特的最完备的英文资料见于古德里克-克拉克:《纳粹主义的神秘主义渊源》;更多此方面的资料见:莫斯:《德国意识形态的危机》;古德里克-克拉克:"维也纳的现代神秘主义复兴";希罗尼穆斯:《从德国研究到德国信念》,254—256页。利斯特的唯一传记是约瑟夫·巴尔茨利《吉多·冯·利斯特:古雅利安智慧的再发现。他的生活与创作》(维也纳:吉多·冯·利斯特藏书,1917)。

⑬ 弗里茨·施特恩:《文化绝望的政治:德意志意识形态的兴起研究》(伯克利与洛杉矶:加州大学出版社,1961),50页。施特恩总结了拉加德建立新"日耳曼宗教"的计划,35—52页。

⑭ 保罗·布兰韦尔·米恩斯:《恺撒的东西:德国教堂冲突的根源》(纽约:圆桌出版社,1935),166页。

⑮ 有关印欧的马匹牺牲,见扬·普威尔:《马的作用》,载于他编辑的:《印欧人的神话与法律》(伯克利与洛杉矶:加州大学出版社,1970),159—172页;及扬·普威尔:《印欧动物牺牲的受害情侣》,载于《美国语言学杂志》99(1978):354—362页。

⑯ 关于世纪之交新异教运动背景的著名文章是法贝尔与施勒西尔的《上帝的餐厅》。关于欧洲太阳崇拜的近期文章,参见有精美图解的米兰达·格林:《古代欧洲的太阳神》(伦敦:赫波克林图书,1991)。

⑰ 德国20世纪90年代的新纳粹运动成员仍在庆祝夏至日及希特勒的生日。见克雷格·惠特尼:《德国人开始意识到新纳粹兴起的危险》,载于《纽约时

报》，1993年10月21日，A10页。J·F·派拉特：《欧洲极右主义》，载于《威纳图书馆公报》34(1981)：48—64页。有关斯塔的纳维亚异教主义部分，见戈登·梅尔顿与艾萨塔·波吉：《美国的魔术·巫术和异教主义传记》，第2版(纽约：加兰出版公司，1992)，233—236页。亦可参见斯塔的纳维亚新异教主义的领袖人物(1988年出版过李斯特著作英译本《如尼字母之谜》)，斯蒂芬·弗劳尔斯的：《当代盎格鲁--美利坚文化中的日耳曼宗教复兴》，载于《人类季刊》21(1981)：279—294页。

⑱ 约翰·沃尔夫冈·冯·歌德：《谈话录》，5卷本(莱比锡，1909)，4：441—442页。译文见于卡尔·洛维茨：《从黑格尔到尼采》，24—25页。

⑲ 关于缪勒的生活，参见尼拉德·查德胡里的传记：《杰出的学者：弗里德里希·马克思·缪勒教授的一生》(纽约：牛津大学出版社，1974)；约翰尼斯·沃伊特：《马克思·缪勒：其人及其思想》(加尔各答：木克霍巴德亥亚出版公司，1967)；他死后由妻子乔治娜·缪勒编辑的《弗里德里希·马克思·缪勒的生活和书信》(伦敦：朗曼·格林公司，1902)。

⑳ 参见米尔恰·伊利亚德的历史性回顾：《作为知识分支的"宗教史"》，这是他的《神圣与亵渎：宗教本质》中的最后一章(纽约：哈考特，布雷斯--世界出版公司，1959)。

㉑ 这种赞扬正是来自爱德华·埃文斯-普里察德爵士这样一个人物。他对异教的太阳神话的狂热在牛津的他的一些资产阶级基督徒同事中引起了恐慌。如他所说："缪勒是坚定的新教徒('新教徒是比罗马教徒更好的基督教徒')，很忠诚，但他未被选为1860年牛津梵语主席的一个原因是据说他在课堂上表露了对基督教信仰的怀疑——'使人不安'。更因为他是德国人。"见爱德华·埃文斯-普里察德爵士：《人类学思想史》(纽约：基础图书，1981)，185页。

㉒ 对太阳神话学者的论争的最佳介绍是理查德·多尔松的：《失色的太阳神话》，载于托马斯·谢伯克编：《神话：专题论丛》(布鲁明顿：印第安纳大学出版社，1958)，25—63页。

㉓ 马克斯·缪勒：《语言学讲座，1863年2，3，4，5月于大英皇家研究院》，第2系列(纽约：斯克里布纳出版公司，1869)，520页。

㉔ 马克斯·缪勒：《印度能教给我们什么？牛津大学讲座》(纽约1883)，216页。

㉕ 19 世纪语言学的精彩论述见莫里斯·奥伦德尔:《天堂的语言:19 世纪种族,宗教和语言学》(剑桥,麻省:哈佛大学出版社,1992);及爱德华·赛义德:《东方主义》(纽约:盛行出版公司,1978)。

㉖ 莱昂·波利亚科夫:《雅利安神话:欧洲的种族主义和民族主义思想史》,E·霍华德翻译(纽约:基础图书,1974,最初法文版,1971),255 页。

㉗ 勒南与缪勒都对荣格产生了重要的影响,并都在《里比多的变化与象征》一书中被引用过。根据波利亚科夫的《雅利安神话》的说法,勒南受到他的朋友缪勒及德国雅利安主义者的巨大影响,勒南实际上把雅利安民族比做"星球的主宰"(208 页),缪勒后来在 1883 年曾写道,"雅利安民族已经成为历史的统治者"(213 页)。如同波利亚科夫指出:作为雅利安神话的传播者,勒南可与他的朋友马克思·缪勒相并列。如果说一个人的影响是在拉丁国家,而另一个人的影响是在盎格鲁—萨克逊和日耳曼世界的话,那么勒南依然会被整个国际学术界推为权威。他俩在 1870—1871 年之后警告人们不要试图从语言与种族的混乱中谋取政治利益,这一警告肯定是他们的功劳。然而,这暗含的自我批评功效甚微,因为他们普法战争前的作品仍行进在一部又一部百科全书中,并且通过一系列的教科书,使其影响得以扩散。(206 页)。

㉘ 关于施莱谢尔与印欧学术史,参见 J·P·马洛里:《追寻印欧:语言,考古和神话》(伦敦:泰晤士—赫德森出版公司,1989),9—23 页。马洛里的书也许是关于印欧的最好著作。历史语言学与比较神话学的另一介绍性的著作是 C·S·利特尔顿:《新比较神话学》(伯克利与洛杉矶:加州大学出版社,1982)。

㉙ 马洛里:《追寻印欧》,16,18 页。

㉚ 勃拉瓦茨基:《神秘法则》1:688。这一树型谱系始于"原始星人",沿"第二星族"到第三星族——它从"半第三星族人"分出另一独立的"星系"——追踪我们神秘的由来。人类与哺乳类在这时出现了,性别分化发生了,他们沿不同方向发展。第四种族(亚特兰蒂斯人,毁灭于大洪水)后面是现今的第五种族。"雅利安"指所有现今的民族,而勃拉瓦茨基认为是新的,发源于中亚的种族,后来又经过分化迁徙。"但这种分化并未发生在现代科学认定的地方,也未以马克斯·缪勒或其他雅利安学者认为的方式分化",布洛娃斯基夫人在其奥秘难解的小册子中这样认为,因而取代了关于她的观点合法性的学者们的权威。关于作为雅利安民族的先知与来世交流的精神主教,参见 A·P·辛尼特:《先知给 A·P·

辛尼特的信》，特雷弗·巴克编辑（纽约：弗雷德里克·斯托克斯出版公司，1924），154页。关于这些文章的有趣的神秘主义者的学术讨论，参见乔斯林·戈德温《阿克托斯：科学，象征主义与纳粹遗害中的极地神话》（密歇根，大拉皮兹：费恩斯出版社，1993），37—45页。

㉛ 雅各布·格林：《德国神话》，4卷本（柏林：F·迪姆勒出版公司，1875—1878；初版1835）。

㉜ 马克斯·缪勒：《宗教学入门》（伦敦，朗文出版公司，1873），44页。

㉝ 我们应注意：缪勒认为达尔文对自然选择和遗传的唯物主义机械论并不能以任何有意义的方式说明独一无二的人类语言的适应变化，因此，他对此基本上持保留意见。缪勒有点相信康德的唯心主义与自然哲学的某些有关思想，认为任何研究人类心灵的新科学都必须建立在"语言学"的人文科学基础上，而不是达尔文进化生物学的自然科学基础上。对缪勒在这个问题上的观点的综述参见伊丽莎白·诺尔："语言学和心灵进化：马克斯·缪勒与达尔文主义的论争"。载于《行为科学史杂志》22（1986）：3—22。

㉞ 关于查理·达尔文的半拉玛克式"软遗传"的泛基因主义，参见迈尔的《生物思想发展》，693—694页。

㉟ 海克尔：《宇宙之谜》，328页。

㊱ 关于迪德里希斯的生活及他与其他更活跃的反犹主义者与政治上极端的出版者的矛盾关系，参见加里·施塔克：《意识形态的倡导者：1890—1933年德国新保守派出版家》（查珀尔希尔：北卡罗来纳大学出版社，1981）。亦可参见威廉·马奥尼："作为时代批评家的出版者：欧根·迪德里希斯及对德国文化的受挫回应，1896—1930"（康涅狄格大学，博士论文，1989）。马奥尼的文章包括了迪德里希斯出版的全部书目及在1913—1930年间《行为》出版的其他部分书目。有关迪德里希斯的基本材料参见卢卢·冯·施特劳斯和托尼·迪德里希斯：《欧根·迪德里希斯：生活和工作》（耶拿：欧根·迪德里希斯出版社，1936）。

除了再版他非常崇敬的保罗·德·拉加德的著作、及古代德国典籍如《老埃达》以外，迪德里希斯还出版了理查德·卫礼贤的著作，特别是他翻译的《易经》。易经的神秘方法在20世纪20及30年代经常被荣格运用，它们是1948年苏黎士荣格研究院的入门培训内容，今天的荣格分析训练中心仍在广泛使用。迪德里希斯还以他出版的民间传说，德国神秘主义和神话材料影响了荣格的一代一代

的追随者。70年代末，一位与荣格研究院教育方法密切相关的荣格学者声称"许多荣格主义者的日耳曼上帝观都来自一本M·宁克的《奥丁和日耳曼宿命论》"，这是欧根·迪德里希斯出版社1953年出版的一本有民族倾向的书。参见玛格丽特·布里:《日耳曼神话中的压抑、伪造和混乱》，载于《春天》(1978):88。

㊲ 除欧根·迪德里希斯出版社外，施塔克还分析了其他4家德国出版社，这些出版社将民族运动中神秘主义、反犹主义和精英主义的哲学著作与大量日耳曼高级文化的著作一起出版，以此将它们合法化。这些出版社是:J·F·莱曼出版社(慕尼黑)、汉萨同盟出版社(汉堡)，格哈德·施塔林出版社(奥尔登堡)和海因里希·本肯出版社(柏林)。它们不仅宣传新保守主义，并将民族神秘主义，政治改革，反犹主义带入文化主流。参见施塔克《意识形态的倡导者》，9—14页。

㊳ 凯勒最早的著作《生活哲学》(耶拿:欧根·迪德里希斯出版社，1919)在荣格藏书中没有，而他其他两部著作都包括在其中。

㊴ 见于1927年欧根·迪德里希斯出版社的广告，并被施塔克引用在《意识形态的倡导者》中，68页。

㊵ 同上，70页。

㊶ 同上。

㊷ 引自莫斯:《日耳曼意识形态危机》，60页。以玫瑰十字会为新的精神精英的象征，认为它可引导世界走向精神觉醒，这种用法也见于倍受民族运动推崇的歌德的诗篇《神秘》(写于1816年)。

㊸ 荣格在屈斯那赫特的私人图书室中有阿瑟·德鲁兹的7部由迪德里希斯出版的著作:《耶稣神话》(1910及1911年版);《诺斯替主义的基督教发生史》(1924);《逻辑教科书》(1928);《玛丽亚神话》(1928);《古代世界直觉的毁灭》(1907);《古代大众宗教和基督教诗歌的星空》(1923)，其中包含着典型的民族观点，认为星星或太阳是古代自然宗教中的上帝的代表。

㊹ 施塔克:《意识形态的倡导者》，73页。

㊺ 莫斯:《日耳曼意识形态危机》，59页。

㊻ 埃尔芒:《被歪曲的形象》，123页。卍字本是古印度象征吉祥或幸运的符号。勃拉瓦茨基用来组成神智学会的正式徽章及她自己的饰章。关于卍字的象征主义的太阳基础及其在古凯尔特与日耳曼象征主义中的流行，参见格林:《古

代欧洲的太阳神》,46—49 页。

㊼ 莫斯:《日耳曼意识形态危机》,59 页。

㊽ 这些日期是施塔克提供的,与其他学者后来提供的日期有出入。例如马奥尼认为血液组织"始建于 1910 年,以一个舞曲命名"(《作为时代批评者的出版商》,132 页)。关于青年运动背景,参见沃尔特·拉克:《青年日耳曼:青年运动史》(纽约:基础书籍,1962);及彼德·斯塔胡拉:《日耳曼青年运动,1900—1945:理解与记录史》(伦敦,麦克米伦出版公司,1981)。有关血液组织,参见施塔克:《意识形态倡导者》,74—75 页,104—105 页;马奥尼:《作为时代批评者的出版者》,69,132—134 页。迪德里希斯被许多人称为或许是一种领导力量,这种领导力量作为经济后盾、公共关系导师及宣言和哲学著作出版者,使得第一次世界大战前日耳曼青年运动成为可能。参见施塔克:《意识形态倡导者》,105—106 页。

㊾ 施塔克:《意识形态倡导者》,75 页。

㊿ 马克斯·韦伯:《作为职业的科学》(1919)载于 H·H·格特与 C·赖特·米尔斯编辑:《马克斯·韦伯:社会学论文》(纽约:牛津大学出版社,1946年),第 155 页。

51 参见他对圆形曼荼罗作为"内在上帝"的形象的最后综述:C·G·荣格"关于曼荼罗象征主义"(1950),"附录:曼荼罗"(1955),载于《原型与集体无意识》,《全集》P,I(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1968)。

52 霍尔特:"恩斯特·海克尔的一元宗教",273 页。

53 海克尔:《宇宙之谜》,10 页。然而应看到,路德维希·比希纳尽管对海克尔持批判态度,但在晚年措辞要缓和得多,在 1875 年《生理学建造者》的第 2 版中他承认自己更喜欢用"一元论者"的标签,而不是"唯物主义者"来形容自己的哲学,因而与海克尔很相似。参见格雷戈里:《19 世纪日耳曼的科学唯物主义》,118 页。

54 关于从施莱尔马赫、缪勒到自然的人的德国文化中的"自然的宗教"与"自然宗教"的多重意义,参见卡尔-海因茨·科尔:"自然宗教:概念重组",载于法贝尔与施勒西尔:《上帝的餐厅》,198—214 页。

55 盖斯曼:《国家社会主义的科学起源》,14—15 页。盖斯曼的著作应与莫斯的《日耳曼意识形态危机》及古德里克-克拉克的《纳粹主义的神秘主义根源》一同阅读,才能得到对神秘主义观念的重要性的全面认识,无论是在民族运动的

最高层(知识精英),还是在最低层(新异教主义的地下神秘活动)的意义上来讲都是如此,也才能理解这些观点在国家社会主义和荣格分析心理学发展中的全面作用。盖斯曼也曾遭到批评,参见前东德学者赖因哈德·莫采克(Reinhard Mocek):"生物主义的两面性:德国生物史的困难时期的反思",载于伍德沃德与科亨:《世界观与科学法则的形成》,279—291 页。

56 海克尔:《宇宙之谜》,280—281 页。

57 盖斯曼:《国家社会主义的科学起源》,69 页。译自威廉·奥斯瓦尔德:《太阳》,(1914):2。《太阳》是当时典型的民族/一元论期刊。

58 佚名:"太阳节",载于《一元论:相同世界观与文化政治的时间转换》5(1910):126。这里引自盖斯曼:《国家社会主义的科学起源》,70 页。

59 詹姆士·韦布:《神秘主义团体》(拉萨勒:公开庭出版公司,1976),182 页。关于凯泽林的生活与思想的最佳英文著作是施特鲁韦:"赫尔曼·凯泽林伯爵与智慧学校:显贵,圣人和统治者",这是他的《精英与民主》中的一章,274—316 页。

60 休斯敦·斯图尔特·钱柏林:《伊曼纽尔·康德:作为其作品的导言的品格》(慕尼黑:布吕克曼出版公司,1905)。

61 关于这些著作的有趣短评可参见卢卡奇:《理性的毁灭》中的"H·S·钱柏林:现代种族主义奠基人"一节,697—714 页。

62 格拉夫·赫尔曼·凯泽林:《世界的结构:批判哲学尝试》(慕尼黑,1906)。

63 菲尔德:《种族的狂热鼓吹者》,323 页。钱柏林与凯泽林个人关系的细节已包括在内(321—324 页)。

64 赫尔曼·凯泽林伯爵:《哲学家旅行日记》,2 卷本,J·霍尔罗伊德·里斯翻译(纽约:哈考特—布雷斯出版公司,1925),223—225 页。在 1925 年 4 月至 8 月,这本书印刷过三次。第三次印刷是带盒子的精装本。凯泽林的相片被印在盒子上,还有评论家的赞誉:"这部日记的出版是民族精神领域的大事"(《世纪杂志》),以及"本书作者也许是地球上的伟人之一"(《纽约时报》)。

65 关于智慧学校的建立与运作,及凯泽林的生活、工作的自传,参见凯泽林:"我的生活和工作",载于《创造中的世界》(纽约:哈考特—布雷斯出版公司,1927 年),3—104 页。凯泽林企图通过瑜伽、东方式的沉思、荣格心理学等神秘

的实践活动来实现文化变革："智慧学校应叫做策略总部而不是研究中心，正因为如此它引起许多敌意。它通过适当的心理学方法手段，在我所支持的精神的基础上，将生活变革的动力同化到更广阔的精神现实之中去。"（67页）。凯泽林自己的心理分析是荣格式的，包括荣格在通信中对他的梦的分析。凯泽林自己说："感谢心理分析，我在1922年12月首次通过奥斯卡·A·H·施米茨了解到它，这种理论和实践在其后的2年中对我影响至深，我的本性中直到那时都存在的压抑被转化成正常的情绪。我变得更安宁，更能洞见自己"（69页）。

⑯ 引自施特鲁韦：《精英与民主》，300页。

⑰ 同上，301页。

⑱ 赫尔曼·凯泽林伯爵：《自由的美国》（纽约：麦克米伦出版公司，1929），582页。

⑲ 其他著名讲演者有恩斯特·特勒尔奇（Ernst Troeltsch），拉比·莱奥·贝克（Rabbi Leo Baeck），弗雷德里希·高加蒂德（Friedrich Gogarted），莱波尔德·齐格勒（Leopold Ziegler）及莱奥·弗罗贝纽斯（Leo Frobenius）。

⑳ 荣格：《回忆·梦想·反思》，373页。

㉑ 参见荣格：《书信集1：1906—1950》，46—76页。卫礼贤死于1930年，但给凯泽林的其余信件在1931（82—86页），1932（92—93页）和1945（401页）也出现过。

㉒ 在1929年4月26日致卫礼贤的信中，荣格告诉他："你对我们西方世界而言太重要了，我必须反复告诉你这一点。"同上，63页。

㉓ 参见《转变中的文明》中的："欧洲范围中的瑞士之分界"（1928）；"新世界的兴起"（1930）；《世界革命》（1934）。

㉔ 荣格：《世界革命》，945段。

㉕ 伯恩哈德·冯·科塔：《德国土地：它的构造及它对人类生活的影响》（莱比锡：F·A·布罗克豪斯出版公司，1853年）。

㉖ 罗伯特·布雷恩引自"地理观念与流行法则，1848—1970"，载于伍德沃德与科亨：《世界观与科学法则的形成》，374页。

㉗ 荣格："心灵与土地"（1927），同上，93段。

㉘ 同上，94段。

㉙ 威廉·麦圭尔：《弗洛伊德/荣格书信》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，

1974),305 页(第 184 封信)。另见莫里斯·普:《美国人:国家心理学研究》,卷 1(波士顿:麦克米伦出版公司,1909)。

⑳ C·G·荣格:"超越无意识",《瑞士:瑞士的艺术和工作指南》4(1918):464—472,548—558。参见 C·G·荣格:"无意识的作用"(1918),载于《转变中的文明》。

㉑ 同上,17 段。

㉒ 同上,18 段。

㉓ 同上。

㉔ 莫斯:《日耳曼意识形态危机》,16 页。

㉕ 荣格:"无意识的作用",19 段。

㉖ 同上。

㉗ 同上,20 段。

㉘ 同上,45 段。

㉙ 参见威廉·麦卡尔与 R·F·C·赫尔:《C·G·荣格言论:访谈与见面》中的"埃斯特·哈丁的笔记:1922,1925"(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1977),39 页。

㉚ 荣格:《分析心理学》,133 页。

㉛ 同上,133--134 页。

㉜ 照片见于安尼拉·雅费:《C·G·荣格:言论与图片》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1979),76 页。

㉝ 例见威廉·霍布斯:《地球的发生与解剖:18 世纪早期的地球理论》(伊萨卡:康奈尔大学出版社,1981)。霍布斯的理论认为地球有一个"核心",它震动着,并引导着潮汐的涨落和流动。

㉞ 关于地质学争论的历史,参见斯蒂芬·布拉什:"19 世纪关于地球内部的论争:固态、液态还是气态?",《科学年鉴》36(1979):225—254 页;菲利普·劳伦斯:"天堂与地球:星云假说与地质学的关系",载于 W·邀古罗与 A·D·伯克编辑:《宇宙学,历史与神学》(纽约:普莱纽姆出版公司,1977),253—281 页;C·S·吉尔摩:"19 世纪自然哲学中的地理学地位",《厄俄斯》56(1975),4—7 页;约翰·伯克:"地心之热:从傅利叶到开尔文",载于《国际科学史》,1971(1974),91—96 页。布丰的行星起源彗星理论在鲍勒:《进化:观念史》33—36 页中有图

解和讨论，包括对布丰抛弃火山论，转向水成论的讨论（关于岩石起源的海洋变迁理论）。

⑮ 同上，131 页。

⑯ 欧根·布洛伊勒：《灵魂及其意识的自然史》（柏林：施普林格出版公司，1921）。参见埃伦勃格的讨论：《无意识的发现》，839—840 页。

⑰ 荣格试图在 1947 年引进这个概念时加以区分，在 1946 年阿斯科纳的艾洛诺斯会议上他曾提及这个概念。参见荣格："关于心灵的本质"（1947），《心灵的结构与动力》，368 段。

⑱ 同上，131 页。

⑲ 参见杰弗里·科克斯：《第三帝国的心理治疗》中的"心灵与卍字"（纽约：牛津大学出版社，1985），50—86 页。对荣格民族主义倾向的记载见于他的《纳粹与 C·G·荣格》，载于梅顿保姆与马丁：《徘徊的阴影》，157—166 页。亦可参见以下：安德鲁·塞缪尔斯：《国家心理学，国家社会主义与分析心理学：对荣格与反犹主义的反思》，《分析心理学杂志》37（1992）：3—28 页，127—148 页；阿尔维德·埃伦迈尔：《荣格与德国》，《分析心理学》23（1992）：132—161 页。

⑳ 关于中世纪时期瑞士异教运动，参见诺曼·科亨：《对千年王国的追求：中世纪变革的千年王国信徒与神秘的无政府主义者》，第 2 版（纽约：牛津大学出版社，1970）。史蒂文·奥兹门特：《改革年代，1250—1550：中世纪晚期与欧洲改革的思想和宗教史》中的《瑞士改革》与《宗派类型：新教的激进运动》（纽黑文：耶鲁大学出版社，1980），318—351 页。尼古拉·布维尔，戈登·克雷格与莱昂内尔·戈斯曼的：《日内瓦，苏黎士，巴塞尔：历史，文化与民族特性》（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1994）中对瑞士文化背景有所分析。

㉑ 这些统计见于贝德克尔：《瑞士及相邻的意大利，萨沃思及蒂罗尔》，33 页。

㉒ 关于罗萨赫基于他本人的最初的现场调查及历史调查，对约翰内斯·宾格利及其先驱安东·乌特那赫的森林兄弟会这一宗派的分析，参见《瑞士小宗派与宗派创立者》，《瑞士人对神经学和精神病学的贡献》1（1917），254—258 页；《瑞士宗派形成的进一步研究》，《瑞士人对神经学和精神病学的贡献》2（1919），385—388；"瑞士宗派创建者研究"，《医学心理分析的国际文献》6（1920），106—107；"两个瑞士宗派的创建者"，《无意识意象》13（1927），395—441。以上都收在

赫尔曼·罗萨赫的《全集》(伯尔尼和斯图加特:汉斯·胡贝尔出版社,1965)。

据埃伦伯格称,罗萨赫对他的种族工作非常热衷,"以至有时,他会坚信对瑞士宗派的研究将是他的终生事业。"见亨利·埃伦伯格:《赫尔曼·罗萨赫的生平和著作(1884—1922)》,载于米卡勒:《超越无意识》,204页。

⑬ 参见帕斯卡:《从自然主义到表现主义》。

⑭ 阿师海姆:《尼采在德国的遗产》,201—231页。

⑮ 米兹曼:《铁笼》,288页。

⑯ 格林:《冯·里希特霍芬姐妹》及《真理山》。

⑰ 有关综述见沃尔特·布尔克特:《古代神秘教派》(剑桥:剑桥大学出版社,1987);对密特拉主义的波斯起源的最有说服力的否定是大卫·乌兰塞的《密特拉神秘主义的起源:古代的宇宙学与拯救》(纽约·牛津大学出版社,1989)。

⑱ 关于费希纳在心理学史上的重要性,参见L·施普龙与H·施普龙:"古斯塔夫·特奥多尔·费希纳在心理学中:生活、工作与19世纪科学思想",《心理学史笔记》9(1987):1—54页。

⑲ G·T·费希纳:《阿维斯陀注释,或超越天空与彼岸的审判》,2卷本(莱比锡:福斯出版公司,1851)。费希纳是19世纪的名人,他的一些心理物理学实验工作至今仍颇受好评。费希纳的科学著作也是荣格和弗洛伊德推崇的读物,他还是威廉·冯特的导师。参见埃伦伯格:《无意识的发现》,215—218页。

⑳ 韦布:《神秘主义社团》,32页。哈尼施出版过几种书:《玛兹达教徒的健康与呼吸》(伦敦,1913;首版于美国,1902);《内部研究》(芝加哥,1902);以及在1911年卢森堡国际烹调展上赢得"进步奖"的《玛兹达食谱与烹饪书》(伦敦,1911)。这个教派还有过一个短命的杂志,1914年的《英国玛兹达杂志》。有关这些文章,参见韦布,74页。韦布的书对追寻神秘主义的流行文化对欧洲知识精英在世纪之交的影响是很有学术价值的。

㉑ 海泽的著作目录及他生活的神秘主义背景,见于古德里克—克拉克《纳粹的神秘主义根源》,27页,44页,45页,55页,234页,270页。

㉒ 格林:《真理山》,235页。关于现存的瑞士玛兹达组织的简述,参见H·R·艾克洛德"瑞士奇遇",发表于神智学会杂志《探索》,21(1939年10月)。

㉓ 参见麦圭尔:《无意识心理学》"导言",18页;诺尔《荣格:狮头神》,12—60页。"狮头神"是在古代密特拉教遗址中发现的独特形象,如本文所说,它是荣格

因多种原因而非常喜爱的形象。

⑭ 荣格:《心灵动力》,92段。

⑮ C·G·荣格:《尼采的"查拉图斯特拉":1934—1939年讲座笔记》,2卷本(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1988),1:4。

⑯ 参见威廉·麦圭尔:《博林根:收集过去的探险》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1982),31页。1900年左右,阿斯科纳的新异教、素食反文化引起了一些记者和社会评论家的注意。早期研究40位素食者社区的文章是阿道夫·格罗曼的《阿斯科纳的素食者与泰辛的自然人》(哈雷,1904)。

⑰ 荣格在年度艾洛诺斯会议上发表了14次演讲,会议由奥尔加·弗勒贝组织,荣格于1930年在凯泽林智慧学校认识她。据弗勒贝称,"艾洛诺斯"的名字是1932年11月在马尔堡,由神学家鲁道夫·奥托向她提议的。参见安尼拉·雅费:《C·G·荣格与艾洛诺斯会议》,《春天》1977:201—212。



《里比多的变化与象征》作为科学的太阳神秘主义

尽管在此讨论荣格的《里比多的变化与象征》(1912)一书打乱了荣格生平及思想发展的编年顺序(我将这一部分放在本书的第二部分),但也许在讨论了荣格身处其中的民族太阳崇拜的悠久的日耳曼传统之后,把它包括在这一部分更为重要。

正如许多评论家所说,《里比多的变化与象征》是让人半懂不懂的一本书。尽管短小的第一部分比冗长的第二部分结构更为紧密,但荣格在这部400页巨著的每一段中都罗列了大量的神话方面的材料。观点之间的联系不清,而且克尔所认为的那样,荣格对心理分析的里比多理论的修正有许多自相矛盾之处,以致这本书对于荣格时代的心理分析家们来说也是特别晦涩难懂的。

此书的写作也反应了荣格个人的转变过程。他在1910年初着手写作,第一部分构成了他关于神话材料的心理学分析的首次公开讲演的核心。他于1910年5月16日在瑞士黑里绍向一些瑞士精神病学家发表了这次讲演,并寄给弗洛伊德一份讲演稿以征求意见。虽然这篇早期手稿未能保留下来,但我们发现了弗洛伊德在一封1910年6月底或7月初未

注日期的信中对此的评价和批评："抛开所有的华丽词藻，我认为这篇文章缺乏真正的清晰"。[1]荣格的文章究竟是否逻辑清晰，这是一个可以争论的问题。

荣格在写作《里比多的变化与象征》时所自称的急率态度的部分原因是他急于想把自己关于比较世界神话的独特阐释变成文字。他在布尔格霍尔兹利的助手，弗朗兹·里克林(Franz Riklin)在1908年首次发表了对童话的心理分析解释。在1909年10月至1912年间，荣格和他的助手读了许多神话著作，然后收集布尔格霍尔兹利的病人的梦、幻想、幻觉和错觉中的神话成分的证据。与此同时荣格还找到了一本他从未谋面的美国的弗兰克·米勒小姐写的一本小册子，书中充满作者的诗意梦幻[2]。以此为起点，荣格写下了分为两部分的《里比多的变化与象征》，在1912年底作为一卷本出版。

调　和

关于《里比多的变化与象征》的晦涩难懂，荣格和他的追随者往往认为是由于仓促，而他的贬损者则认为是由于他的"自恋"，[3]甚或是由于精神变态。彼德·霍曼斯(Peter Homans)道出了读者的第一印象："总之这是荣格自己幻想的记录，而不是对过去神话和象征的解释。"[4]克尔从精神分析角度对此书的理解也许是最深刻的，"我同意霍曼斯的论点，这本书中的长篇大论无非都是荣格个人幻想的记录，只是被胡乱地投射到古代的象征和神话上去了"。[5]然而，霍曼斯和克尔都曾试图从纯精神分析角度去理解此书。也许我们会

从这本扑朔迷离的书中看出另外一种不同的含义。

也许有人会论证说，“几篇不同的文章最后仓促地凑在一起”，构成《里比多的变化与象征》一书，[6]而这种混乱的组合又归因于它作为一部调和之作的本质。调和(Syncretism)通常被定义为试图将哲学或宗教上的相反原则或信条融合在一起，或试图调解持有看似相悖的宗教或哲学信仰的人群。调和之作初看之下对于有些人来说几乎总是难懂的，这些人并不处于当初激励该作品的那个原始的融合地，无论它是一个纯知识的世界，还是一个主要的社会世界，都是如此。例如，试图理解我们称为诺斯替主义的、2000年前的不同团体的古希腊基督教，在今天还依然是虔诚的基督徒和神秘主义者的共同问题。

我认为《里比多的变化与象征》是调和之作有几层含义。第一，荣格以19世纪的科学观试图进行科学的调和。紧随弗洛伊德之后，荣格也宣称心理分析是一门科学。《里比多的变化与象征》一著就是想通过把心理分析方法论与比较语言学，比较神话学和进化生物学等受人敬重的科学的方法论加以融合来证明这一点。它试图将心理分析科学与其他的社会科学和自然科学整合起来，实际上是与荣格时代的更大的科学知识体系整合在一起。

第二个调和的目的也许是很神秘的。它是对基于更新或新生理念的个人宗教的不同哲学的整合。对于荣格而言，心理分析不仅是一门科学，更是文化和个体新生的一种途径——那时，对于荣格来说，已是一种个人宗教了。在《里比多的变化与象征》一书中，荣格不得不依赖民族运动的观点，因为在1910年左右，德国最具学术性，最可信的融合比较语

言学、比较神话学和进化生物学的学术性文章均可见于这一运动中有关雅利安人与闪米特人区别的文献之中。民族观点弥漫在学术出版物中，包括从著名的缪勒、海克尔到深奥的通灵学家，及其他神秘主义者的书籍、册子，其中许多曾被荣格用于(一些被引用于)《里比多的变化与象征》一书。这也许最明确地表现在对太阳神话学和精神分析的不懈调和上——它始于第一部分最后的"飞蛾之歌"，一直持续到整个庞大的第二部分——使《里比多的变化与象征》的第二部分像《浮士德》的第二部分一样臃肿、晦涩。特别在这些章节中，荣格的文字变成了太阳崇拜的仪式和民族的雅利安主义。

也许在此我们可从荣格的个人生活和信件中得到一些线索。在 1911 年至 1912 年初，荣格与弗洛伊德越来越疏远了。他对希腊古老的神秘教派的象征性的热度超过了传统弗洛伊德的性象征及其应用，威廉·詹姆士(William James)在致弗卢努瓦的信中称之为"最危险的方法"。这一时期，在荣格的个人象征系统中，特别是密特拉这一神秘教派的象征意义超越了精神分析的性象征意义。[7]到了 1912 年，荣格重新审视了精神分析，认为它是一条通往个人和文化更新和新生的道路，这一点在《里比多的变化与象征》书中已有所表述，但在发表于 1912 年的"心理学的新道路"一文中更为明确。[8]完成和出版了这本书之后，荣格意识到自己不可能再生活在"基督教神话"之中了：

到我完成了《里比多的变化与象征》一书时，我的头脑异常清晰，我审视了自己所走过的路。我想道："现在你有了开启神话的钥匙，你有能力打开所有的门。"但随后我发现自己在问：我到底做了些什么。我已写了一本有关英雄的书，我已

解释了过去人类的神话，但我自己的神话究竟如何？必须承认对我而言没有神话存在；我了解他们的神话而不是我自己的神话，今天任何其他人也都没有神话。甚至，我们曾对无意识一无所知。[9]

变化的科学

荣格在《里比多的变化与象征》中开宗明义地指出，弗洛伊德和心理分析能够揭示被19世纪日耳曼统治下的欧洲人理想化了的古希腊文化中的一些新的、充满力量的东西。温克尔曼笔下安宁平静的希腊在海涅、尼采和瓦格纳出现之后已不复存在。进而，荣格在序言中暗示，古希腊与现代社会一样，也是性爱的乐园。荣格提醒读者，弗洛伊德所揭示的在每一个世纪末的男人、女人以及最为令人震惊的——每一个孩子心灵——深处的"乱伦幻想"，是"俄狄浦斯传说"的根源。在古希腊，"同样的激情感动着人类，从而人类才能够确认自己存在的独特性。"正是由于弗洛伊德的洞察力，"忽然之间，我们发现了俄狄浦斯悲剧那单纯的伟大"，因而始于古希腊的生命脉搏依然跳动在现代个体的心中。[10]

荣格认为现代人比古人更具道德感的观点是一种"自负的错觉"，我们与古人之间的共同之处已被遗忘。但这位心理分析大师又做了如下深奥的暗示：

这个真理打开了理解古人心灵之路；这是一种以前从未达到过的理解，一方面到达内心的同情，另一方面，到达理性的理解。穿过逝去的个体灵魂的被遮掩的层面，我们间接地

到达了古代文明中的活生生的心灵，而正是通过它，我们找到了超越我们的文明的永恒的视角，从而第一次客观地理解了它的机制。至少这是重新发现俄狄浦斯问题给我们带来的希望。[11]

让我们从历史的角度更确切地分析这一重要观点。温克尔曼所钟情的古希腊，在20世纪的博物馆中被编排研究得如此细致的古希腊，已变得如此平庸，只剩下些雕塑的碎片和一个世纪之中德国人在诗词歌赋中的引文。温克尔曼对希腊的重新发现，成功地唤醒了德国人的文化意识，也使希腊人和他们的异教的神灵复苏了。荣格所强调的是现代人应意识到每个人的灵魂深处依然活跃着古希腊的思想、激情，尤其是古希腊的神灵。这一发现可利用精神分析技术完成，这在荣格的书中是与揭示考古学、语言学和比较神话学的方法论联系在一起的。

精神分析在荣格的讲座中简直是第一次成了灵魂的考古学。它不仅能达到对个体心灵的理解，而且也能达到对现代文化的理解。也许最诱人的是，它是客观学习古希腊以及其他古代文化中的新事物（荣格认为是"第一次"）的一种方法。在《里比多的变化与象征》的第二部分，第三章的题目非常清晰地做出了这个承诺："里比多的演变：发现古人的可能途径。"

因而精神分析能够增长其他学科的知识：它成了复兴考古学和语言学的一条途径，这两个学科在谢里曼和施莱谢尔的时代就梦想着有所突破。谢里曼以荷马为向导，试图发现和揭示过去，于1873年找到了特洛伊的金子，1876年找到了迈锡尼的坟墓。施莱谢尔以荷马（等人）的语言为向导，试图

发现和揭示所有雅利安人（印欧人）的原始语言。[12]而精神分析是通过追踪个体里比多的发展史（个体发育）和种族里比多的发展史（种系发生），增加我们对同样古代起源的知识的一门新科学。精神分析因而可以跻身于其他倍受尊敬的科学行列中。谁能预料它将发现什么呢？

在《里比多的变化与象征》一书的正文第一章"关于两种思维"中，荣格引用哲学、心理学和精神分析的材料来区分（1）定向的、理性的、聚敛性的思维，它以文字为中介与（2）象征性的、非逻辑性的、幻想性的思维，它是非理性的，以形象来表达。前者是19世纪欧洲资产阶级的特征，并且实际上就是它的骄傲；而后者见于梦、儿童、原始人、前基督教异教的古人的神话思想中。尤其是也见于患有严重精神疾患——如早发性痴呆——的人那里。我们个人在婴孩期的记忆积淀隐人古代人和原始人的神话认知的古老层面中。这两种思维组成了个体心理的主要层面。如果个体心理的上层被破坏，人类远古的神话材料就会以错觉和幻觉的形式重现。

弗洛伊德文章中所使用的象征性的精神分析方法进而成了新的罗塞塔石。然而这是将第二种思维的象征符号解释成第一种思维的精神分析语言的罗塞塔石。直到《里比多的变化与象征》的最后一章"牺牲"（后面还会提到），作为生物有机体的人的动力系统即里比多，在以往的所有精神分析文章中都仅仅是性的动力。荣格以遮蔽其意图的语言，提出了一种理论修正，对此，他在后来的著作中给予了充分的发展，在遮蔽荣格的意图的文字中，他做出了在以后的文章中发展完善的理论修正，即：把里比多重新定义为一种更加普遍的心理能量的术语，而不纯然是性的术语。这一观点上的不一致理所

当然地成了荣格与弗洛伊德破裂的思想借口。

通过证实心理分析是一门运用历史方法揭示个体发育和种系发生起源的科学，荣格的意思是要说，它最终是建立在生物过程基础上的。如同先前指出的，海克尔证明"个体发育重复种系发生过程"是成功地将历史方法引入生物学的结果。同样荣格在《里比多的变化与象征》书中开始以海克尔的进化生物学的方式来阐述思想的进化。在荣格这儿，人类经验模式被编排分析成发展的图表和层次图。不过，其基本模式还是源于心理分析。考虑到荣格在《里比多的变化与象征》中所尝试的创新思想以及它们之间内在的矛盾，因此除了对"两种思维"层面的基本区分之外，在第一章之后的心理分析图式对读者而言几乎是没有意义的。

然而，既然在总的物质的层面上，每个成人都曾是具有爬行动物特征的婴孩，由此类推，为什么高贵的古希腊人的思想和感情——实际上是里比多的回声——不能成为每一个欧洲人心灵的某种表现？荣格有意在《里比多的变化与象征》书中引用海克尔的进化生物学，暗示将来的某一天，通过心理分析这一历史科学，生物学和心理学能够通过个体发育重演种系发生理论而汇合在一起。这正回应了海克尔在 1899 年提出的类似设想，以"种系发生心理学"研究"心灵的种系发生"。如果(作为里比多演变的派生物的)人类思维发展的典型阶段可以被图解，然后又被认为是与人类生物发展阶段相吻合的，那么心理分析对知识的巨大贡献可能就是任何其他学科所无法比拟的了。

通过援引海克尔的"生物基因法则"，荣格将海克尔论述的生物学基础包含在《里比多的变化与象征》书的第一章中，

但他未提海克尔的名字。尽管荣格曾多次很随意地提及生物学，他并未展开真正生物学的讨论。[13]然而这却是全书的中心所在。荣格在《里比多的变化与象征》书开头的地方说："因此，一定存在普遍的秘密，它们将成为大众心理情绪治疗的真正手段。"[14]这时，他所指的其实是生物学。

荣格极力试图将精神分析方法与比较神话学和比较语言学方法融合起来。他追随缪勒的比较神话学方法，将不同古代文明的神话实例以及从人种史材料中找到的当代原始文明实例一一列举。三个相互关联的基本分类出现了：关于英雄的比较神话学，关于自我牺牲(通常与英雄有关)的比较神话学，以及关于太阳神话和它们对所有文化、所有人类思维的幻想层面的影响的比较神话学。

如果跳出精神分析文献的背景来考察，《里比多的变化与象征》很可能会被认为是缪勒太阳神话学的诡秘之作。荣格关于意识的历史发展的假设与缪勒的思想相吻合，而且毫不奇怪的是：在比较神话学的问题上，缪勒统治了欧洲思想近50年，缪勒的假说已深深刻人了19世纪的认知领域。[15]终其一生，缪勒所提倡的是只能被称之为文化进化的认知理论。[16]他认为，在人类历史上曾有过一段甚至比最早的雅利安文明还要早的时期，那时人类还没有发展出合适的语言来描述抽象的思想和令人费解的经历。这就是缪勒所指的"创作神话的时期"，最早的雅利安神灵就诞生在那个时期。[17]这些神灵也许代表了人类所能够遭遇到的最强有力、最费解的力量：自然之力，尤其是太阳在自然界中的主宰地位。由于人类在那时只有有限的语言能力，不可能有效地表达信息，所以单个的字词必须具有实在与抽象的多重含义。缪勒富有启发性地提

出有两类基本认知过程在同时起作用：多义性，即一个词有多种含义；歧义，即一个重要观点由几个不同的词来表达。

在这个早期的创作神话时期，许多词都能代表太阳，它们又附带着多个关联网络，这些网络又与其他网络交织在一起。这样，古吠陀教之主神底尤斯（Dyaus）就会与以下这些词相关联：光、火、光明、思维清晰、力量、空气、黎明及其他。缪勒假设，随着迁徙将原始雅利安人分开，随着文明的发展，带来了语言的增加，带来了处理更多更复杂信息的能力的增长，人类最终淡忘了在这些关联网络的核心位置上的那些最初的东西（如吠陀之神）。因而由于“语言的衰落或病变”，人类不断制造出新的叙事来解释已被遗忘了的吠陀教之源。从这些叙事中发展出了波斯、印度、希腊、罗马、日耳曼以及其他神话。这种语言学方法使我们能一步一步追溯雅利安人的发展，直到史前的伊甸园时代。

缪勒窥见人类历史黎明的兴奋之情表现在他的很多著作中。在论证了“最高神灵”的名字在梵语（底尤斯）、希腊语（宙斯）、拉丁语（Jove）和古日耳曼语（Tiu）中其实是相同的观点之后，他说：

然而我几乎不相信这一发现的惊人本质。这些名字不仅仅是名字，它们是历史事件，是的，是历史事件，它们比中世纪历史上的许多事实都更直接、更可信。这些词不仅仅是词，它们将也许比荷马与吠陀早上千年的膜拜着不可见的存在的整个雅利安民族的祖先，用他们所能找到的相同的、最好的、最美的名字——阳光和天空，呈现在我们眼前，就像昨天我们所亲历的一样生动。[13]

荣格在《里比多的变化与象征》书中运用的精神分析的符

号方法，就是基于有关语词——这些语词被用来描述幻想和梦境的日常经验——的多义性和异义性的诸如此类的假设的基础上。通常是一个概念——性——与几个不同的指向最初起源的词相关。荣格吸纳了这一重要的精神分析前提，将其无止境地运用到《里比多的变化与象征》一书中的世界神话的内容上。以下这段离题文字只是充斥此书的许多类似的例子之一：

性交工具的象征性在古代的幻想中是用之不尽的资料，它产生了对男性生殖器的广泛崇拜，崇拜的对象是男性生殖器。酒神的伙伴是菲勒斯（Phales）、即男性生殖器的拟人化。男性生殖器的象征不计其数。在萨宾人（Sabine）中，有新郎用矛分开新娘头发的风俗。鸟、鱼、蛇都是男性生殖器的象征。另外，存在着大量对性本能的兽形的代表物，牛、公羊、公猪、驴都是经常被用到的。选择这种象征的潜台词是人性的兽交倾向。在现代人的梦幻中，人被置换成了动物，而反应在种系发生上，同样的事情曾无数次被古人公开地谈论过。

如果说缪勒可以偏执地将所有人类思想和文化的起源归于太阳，那么作为精神分析家的荣格，就可以将所有人类的起源归子生殖器及其性功能。荣格甚至借用语言学和比较神话学的方法论来证明它。然而，综观全书，荣格对神话类型的选择是大有讲究的。他偏爱太阳神话，并的确不成比例地从雅利安文化根源（印度、伊朗以及希腊世界，对瓦格纳条顿神话的一知半解）中撷取他的材料。确实，荣格偶尔涉及闪米特文化（犹太、阿拉伯等），也总是约伯或耶稣及基督教神话。例如他本可以选择写一本解释非洲神话或北美印第安神话的书，但即使在那些连米勒本人（她也对此书迷惑不解）对美洲印第

安人产生幻想的地方，荣格却转而强调雅利安神话的作用。[20]荣格的父亲是位东方学者，熟悉阿拉伯语和希伯来语，他的外祖父（《里比多的变化与象征》书中引有他的诗作）是希伯来学教授，因而有关闪米特文化的信息来源对荣格而言并不陌生。

因此，《里比多的变化与象征》试图调和精神分析和主要致力于研究雅利安文化的德国科学。所以它综合了性神话和太阳神话，将其作为人类心灵和人类文化的真正古代起源的两种主要理论。

在《里比多的变化与象征》的第二部分，荣格又试图融合精神分析的历史方法与比较语言学的方法。大量有关词源学的离题讨论穿插在书本之中。为方便读者，我在此就不重述了。[21]在1911年底至1912年初荣格写第二部分时，他明白无误地指派埃玛·荣格去做书中出现的这种词源学研究，并假之以科学的面具，至少按照19世纪德国的标准。[22]

变化的太阳神秘主义

不难看出，荣格的书如何本该成为民族神秘主义者或阿斯科纳的太阳崇拜者的推荐读物：几乎每一页都引述了太阳神话以及它与世界神话和性的关联。将太阳崇拜与性自由的新道德结合起来，是阿斯科纳的人们渴望经由那些为他们所不齿的已确认的医学或学术权威来实现合法化的一种强烈的混合。这些有关太阳的引述在第一部分的"飞蛾之歌"一章中开始多了起来，荣格在此解释了米勒的一首浪漫诗篇："飞向太阳的蛾子"[23]。荣格认为在这首诗中，"她对上帝的渴望类似于蛾子对

'星'的渴望"[24]。然后，荣格以近似于缪勒的太阳神话方法论的方式提醒读者："在上一章中，我引出了以下联想之链：歌者—声音之神—歌唱晨星—创造者—光神—太阳—火—爱神"[25]。

荣格对这首诗的进一步分析表明，米勒所说的太阳和星星不是外部的，而是内心的，其实，就是心中的神。通过使用精神分析的术语，与当时的民族新异教主义的共鸣得以构成。因此：

在第二首诗中所表达的渴望不是针对地上的太阳。因为这种渴望已脱离了真实的客体，它的客体已主观化了，即是上帝。然而从心理上讲，上帝是围绕一种强烈情绪（全部里比多）而聚集起来的替代情结的代名词。恰当地说，这种情绪就是赋予上述情结以特征和真实性的那个东西。神的属性和象征必然以一以贯之的方式归属到情绪上（渴望，爱，里比多等）。如果一个人爱上帝、太阳或火，那他是在爱自己的生命力、里比多。如塞内加（Seneca）所说："上帝在你近旁，与你在一起，就在你心中。"[26]

这里荣格所提出的精神分析术语"里比多"是"生命力"甚或"上帝"的神秘替代品。正如我们作为活的生物有机体体验到自身生命力的涌动一样，我们也可体验到心中的上帝。

我们可以看到，正如霍曼斯敏锐地指出的那样，体验到心中的上帝一直是荣格和他的精神治疗方法的重要承诺，这也的确是荣格抛弃传统基督教的核心部分，在那里上帝是遥远的、超验的、绝对的。[27]在《里比多的变化与象征》中我们第一次看到了对荣格的这些核心概念的礼拜仪式般的阐述。

心中有上帝就可以体验到与上帝同在，或以某种方式与上帝的力量相结合。《里比多的变化与象征》中的许多论述清

晰地表明，荣格认为古代希腊世界的神秘教派的转化的中心体验就包含了这样一个过程，或自我神圣化的体验。荣格特别指出伊希斯和密特拉秘密宗教仪式即是如此，他说：

心中有上帝即代表自己成为上帝……在与基督有关的"与上帝同在"秘密宗教仪式中肯定有更直接的办法，在那里他本人通过入教仪式被神圣化了……这些"与上帝同在"的表述非常古老。旧信念将"与上帝同在"推迟到死后，然而秘密宗教仪式则告诉人们这种事情在今世就已发生了。[28]

将与上帝同在的体验带入我们熟悉的现在，荣格解释道："对上帝的确认，其结果必然是个体的意义和力量的加强。"然而这实际上是抵抗个体"在现实生活中全部的巨大弱点和不安全感。因此，这种妄自尊大有其可怜的背景"。[29]

在"飞蛾之歌"以及这整本书中，荣格令人困惑地将以下同义词连成一串：太阳—生殖器—光明—上帝—父亲—火—里比多—有结果的力量和热量—英雄。作为证据，荣格提到了"太阳生殖器人"的著名例子——一个现代人，贝格霍尔茨利的住院病人，产生了这样一个幻觉(或错觉)：太阳上挂着一个生殖器，从而产生了风[30]。这个例子是荣格的助手J·J·霍内格(Honegger)发现的，它是荣格此书中所有论述的最好例证，也是荣格试图结合性心理分析和太阳神话的一个象征。

从内心的认识来说，"神圣的东西通常就是太阳或光线"[31]，因为这是"内在的光线，另一世界的太阳"[32]。同样，"里比多与太阳和火的对比实际上是类似的"。[33]与缪勒的"语言病变"概念——由于文明遗忘了"创作神话的时期"，关联网中的核心概念丧失了它们的意义——一样，荣格在对比《启示录》与《密特拉的礼拜仪式》时说：

两本书中的幻觉形象都是从一个根源发展而来，不限于一个地方，而是在许多不同的人心中发现的，因为从中升起的象征是如此典型，所以它不可能只属于一个人。我在此提及这些形象是为了说明光线的最初象征是如何逐渐发展的，随着幻觉的发展，就得到了"深受爱戴的""太阳英雄"的观念。[34]

与歌德、海克尔及其他许多人的观点相呼应，在这一章中荣格还引用了勒南在《哲学片断对话集》(1876)中的类似观点来证明太阳崇拜的合理性："在宗教还未达到声称上帝必须被置于绝对的理想的世界——此世之外——的阶段时候，只有一种崇拜是理性和科学的：那就是太阳崇拜。"[35]

以对太阳神话的这种最终的热情赞赏，荣格仁慈地结束了第一部分。但在第二部分他又旧话重提，而第二部分的整个首段都是对太阳崇拜合理性的呼唤：

勒南认为，太阳才是上帝的合理表现，无论我们从以前的野蛮人角度出发还是从现代物理学出发……太阳都是这个世界的可见上帝的合适代表，是我们心灵的驱动力，我们称为里比多……这种对比不是神秘主义教给我们的文字游戏。当他们将目光投向内部(内省)，深入到他们的存在的深处，他们"在心中"会看到太阳的形象，找到爱或里比多，有理由可以说是物理上的理由，它被称之为太阳：因为我们能量和生命的源泉就是太阳。因而作为能量消耗过程的我们生命的本质完完全全就是太阳。[36]

在公开宣扬将上帝体验为心中的太阳的太阳崇拜之后，荣格又大段引述吠陀教典籍来支持这种观点。他认为将吠陀教的经文"与上帝也存在于个体之中的重要思想相联系"[37]是非常重要的。他这样解释吠陀教的典籍："谁心中有上帝，有太阳，谁即如太阳一般不朽。"[38]

《里比多的变化和象征》第二部分的其余部分基本上在论述关于英雄和牺牲的主题。荣格认为这部分是此书的核心部分，他在1925年的一次讲座中提及《里比多的变化和象征》时说："我头脑中所考虑的中心问题是英雄神话与我们时代的关系。"[39]典型的神秘主义教派的场景如从大地母亲那里获得新生（通常是战斗或某种形式的斗争），精神分析将这解释成通过内省过程发现自身里比多的源泉。在第二部分中，荣格解释了瓦格纳的歌剧，将西格弗里德比做基督、太阳英雄，"再生的儿子"，自我牺牲的神灵。[40]他们也与古希腊神秘主义教派中的太阳神密特拉一样。

也许霍曼斯是完全理解《里比多的变化与象征》的反基督教涵义的第一人。他说：

> 此书的真正思想内核不是修正的里比多理论，也不是荣格对米勒幻觉的解释，更不是他对世界神话学的分析。它是处于现代性特别是精神分析的新科学视野下的基督教的命运。荣格的里比多理论本能成为对弗洛伊德的背离，但它还汇总成为一种对于当代世界的尘世的、非基督教的观点。[41]

荣格在《里比多的变化与象征》中是如何否定正统基督教的呢？答案就在贯穿了此书的他对密特拉教的看法之中。

密特拉教与基督教，雅利安人与闪米特人

尽管这些神秘主义教派已被前辈学者深入研究过，但世纪末是古代非理性因素被再次挖掘的时期，这也包括对神

秘主义教派的重新审视。同时这也是第一次，古典学者对分析基督教兴起的异教背景终于不再感到不自在了。[42]荣格对米特拉斯主义的了解主要源于屈蒙(Cumont)和迪特里希(Dieterich)，他们和德国古典学者一起，领导了这场对希腊神秘主义教派的学术兴趣的复兴。

屈蒙首次将密特拉教的所有基本材料收集在他的两卷本巨著《密特拉神话的有关遗迹》中。[43]这是一本有关所有涉及古代密特拉教的考古遗迹、典籍、文字及相关材料的全面的、描述性的、解释性的著作。对屈蒙的洪篇巨著第一卷的"总结"性通行版本，于1900年在法国出版，其后又以德文《密特拉神话》出版。[44]荣格的图书室中有1911年的德文版以及屈蒙的两卷本。

荣格对密特拉教的观点基本上是屈蒙的基督教观点：密特拉是古伊朗的太阳神(与赫利俄斯一样)，秩序和善行之神(与阿波罗一样)。在典籍中它被称做"无敌的太阳"。密特拉教是古波斯古老的二元论玛兹达教(琐罗亚斯德教)的遗存，它至少可追溯到公元前600年，但一直进行着地下活动，只被古代晚期(公元100—400年)的罗马世界所接受。这种全部成员为男性的宗教组织(基本成员为罗马士兵和商人)，其人社等级是共济会的地方分会式的模式，这种共济会的分会(至少在当时的罗马)曾有7个。屈蒙认为密特拉神秘主义的人会仪式包括圣餐仪式：面包和水，并以血为牺牲，穿道袍的牧师做祈祷，唱圣歌，摇铃——像罗马天主教堂中做的一样——在仪式的高潮，密特拉杀公牛的塑像露了出来。荣格在《里比多的变化与象征》中也有复述。的确，所有这些屈蒙的密特拉教的基本要素——荣格在《里比多的变化与象征》中以至他一

生中都反复引用——都包括在屈蒙《密特拉神秘主义》中题为“密特拉礼拜仪式，牧师及追随者”的一章中。

今天看来，问题在于（这也是针对荣格在《里比多的变化与象征》书中的论点的问题），许多当代学者对几乎所有屈蒙对罗马密特拉神秘主义的古伊朗起源和类基督教的圣餐仪式的假设提出了质疑。依据同样的屈蒙最初收集的考古学和古籍资料，并且追踪新的证据，推导出新的理论，密特拉学者提出了对神秘主义的不同解释。主要的难点是简单明了的：尽管有大量考古资料被完好地保存下来（因为密特拉神庙是建在地下的），但并没有一份关于密特拉教的核心神话（神圣的标志）的记载说明。密特拉的画像也无法为我们提供这种叙述。[49] 因此，任何对密特拉神话的尝试性解释都是想像的、重组的、幻想的。



图 2　密特拉杀公牛图

荣格在《里比多的变化与象征》中不断赞许地提到的另一位学者是阿尔布雷希特·迪特里希(Albrecht Dieterich，1856—1908)。迪特里希从1903年起直到去世，一直是海德堡大学古典语言学和宗教教授。与韦伯及其他来自各个领域的著名学者一道，迪特里希在许多年中参加了宗教讨论小组(他们称为"艾洛诺斯"小组)，它由神学家古斯塔夫·阿道夫·戴斯曼(Gustav Adolf Deissmann)于1904年创立，在这些小组中，迪特里希肯定向成员们介绍了自己对密特拉教和希腊神秘的古代文献的研究结果。[46]迪特里希1903年的《密特拉礼拜仪式》一文指出，著名的希腊魔术文献中的某一重要段落正是真正的密特拉礼拜仪式的组成部分。[47]希腊魔术文献中的这一特定部分的开篇就宣告这是对"伟大的神灵赫利俄斯密特拉"的礼拜，然后继续描述神圣的初入会者的上升及一系列祈祷者的祈祷，使密特拉与其他物体一起出现："最伟大的神灵，光明的外表、年轻、金发、白上衣、金冠、金裤，右手拿着小公牛的金腿。"[48]从以上所有特征不难看出，荣格可以轻松地将密特拉与瓦格纳歌剧中的金发条顿英雄，西格弗里德划等号。

密特拉礼拜仪式的结束语是宙斯的告诫，荣格在1910年8月13日致弗洛伊德的著名信件的上页边，建议将其作为"心理分析的座右铭：给予你所有，才能获得你所求。"[49]荣格儿戏般地向弗洛伊德提议以密特拉信条为心理分析信条，表明他对密特拉神秘主义日益增强的认同。密特拉礼拜仪式在荣格后期的心理学发展中之所以具有重要性的另一原因是：它是太阳生殖器的神话材料的根源。尽管荣格一生都以此例来证明集体无意识的存在，但他的故事却有严重问题。有关

太阳生殖器人的故事稍后还会提到。

在《里比多的变化与象征》中的好几个地方，荣格都将密特拉教与基督教并列，以作为“两种对抗的伟大宗教，一方面是基督教，另一方面是密特拉教”。[50]特别是两者都兴起于大约同一时期（公元100—400年）的罗马帝国。荣格在此附和屈蒙（及他之前的勒南）论证到，如果历史事件的进程有一点不同的话，那么今天的西方世界也许就不会是犹太—基督教的，而是密特拉教的。[51]荣格在《里比多的变化与象征》书中重复了这一想法（也许多少带有渴望的心情），在1925年关于分析心理学的讲座上也重复了这一想法。[52]这确是萦绕了他几十年的想法。

尽管荣格指出了两种宗教的相似之处（都有一个牺牲作为核心形象，都作为抑制肉体冲动的社会体系等），但荣格并未指出的两者的一些本质区别，而经过以上讨论以后，这些本质区别已变得明显起来了。密特拉教，作为琐罗亚斯德的遗迹，是比基督教更古老的崇拜形式，而基督教只是从公元一世纪开始的。密特拉教是一种古代雅利安人的宗教，而基督教开始时是闪米特人的宗教。密特拉教与基督教的对抗是古代雅利安人的太阳神与闪米特神的对抗。这里荣格继承了屈蒙的说法，认为密特拉是“古老的雅利安圣人”。[53]的确，屈蒙的《密特拉神秘主义》开篇第一句就是：“在那个未知的时代，当波斯人的祖先与印度人的祖先仍生活在一起时，他们就已是密特拉的崇拜者了。”[54]这一“未知时代”当然就是19世纪学术界经常提及的、缪勒所谓“创作神话”的雅利安史前部落时代。

荣格设想密特拉教是一种自然崇拜形式，而不是像罗马

帝国时代的基督教一样被文明的铁笼所限制的宗教形式。荣格认为密特拉崇拜是"最好的自然崇拜;而最初的基督徒却对这个世界的美表现出一种敌意"。[55]荣格进一步阐述:

在过去的两千年中,基督教已产生了深刻的影响,建立了压抑机制,以保护我们避免看到自己的"罪恶"。里比多的基本情绪变得不为人知,因为它们已被压抑到无意识之中,因此,与它们对抗的信念变得虚假而空泛。那些相信宗教带着面具的人们,会在现代教堂外观,在长久以来远离风尚和艺术的地方看到自我的印象。[56]

荣格认为,史前雅利安人的自然的原始宗教是所有希腊神秘主义教派的真正根源(例如,众神之母,伊希斯,奥西里斯(Osiris),狄俄尼索斯),尤其是密特拉教的真正根源。密特拉教是古代雅利安人最初家园上的原始宗教,印度—伊朗人的宗教的直接遗存。荣格依那个时代的学术思想认为,古代希腊—罗马神秘主义教派都源于初入教者对新生的体验,这要通过旨在得到与神灵同一的转变体验的特殊的、神秘的入教仪式才能达到。在密特拉教中,这意味着与古代雅利安人的神灵同在。雅利安人——与闪米特人不同——比其他任何民族都保持了更长时间的自然宗教,因而更接近关于所有原始人的太阳和天空的原始宗教。

荣格提倡的揭示人类心灵种系发生证据的心理分析的历史方法,可清晰地反映他的地球物理学式的观点:在个体心灵中存在两千年基督教的积淀。两千年的基督教使我们疏远了自己。在个体身上,资产阶级—基督教文明的内省化像面具一般掩盖着内心真正的雅利安神灵,自然的神灵,太阳神,甚或就是密特拉本人。这是真实的,就像科学证明地心中有沉

淀了千百万年的太阳物质一样。在社会中，基督教也是掩盖从生物学上来讲真实的宗教——即关于太阳和天空的自然宗教——的一副外在面具。其科学证据是荣格和他的苏黎士学派助手（霍内格，内尔肯和施皮尔莱恩）记录的早发性痴呆病例，这些病例表明无意识中有前基督教的神话层面。这是远古的，与我们祖先的思想、尤其是与我们祖先的灵魂相连。它并不完全产生基督教的教义，而是提供了太阳作为神灵的意象。

通过记录这种无意识心理的种系发生层面，我们也会了解到人类最早的起源。因此，我们不仅了解了考古学上的某些新知识，也获得了进化生物学方面的新知识。荣格并未明白阐述的——但却是他展现精神分析方法的新科学的基础——的问题是：我们还了解了我们所生活的星球的起源，这一方法还可增长地球科学方面的知识。荣格的强烈意图，特别是 1912—1913 年他对巴霍芬的文化阶段理论作了粗浅了解之后，包括以下两点：(1)种系的无意识材料具有太阳象征的普遍性；(2)世界范围内的原始部落中现存的太阳崇拜（荣格在非洲和西南美洲所亲见的）是无生命历史上前种系记忆的表达。由于地球从太阳中分离出来，经过亿万年的冷却，从非生命产生了生命并开始进化，所以这种太阳中分离出来的记忆一定会以某种方式存贮在组成我们肉体的物质之中。这方面荣格的论述与亨利·柏格森 1896 年的《物质与记忆》和 1907 年的《生物进化》中的假设相似，即人类可通过生物无意识来直觉到进化史上过去的记忆。里比多，与柏格森的生命力，生活能量（自然科学的古老概念和活力论者的“生命力量”）以及太阳就成为一回事了。[57]

历史学家安妮·哈林顿(Anne Harrington)将此称为“整体论”(holism),这种整体论不是荣格的个人发明,而是两次大战之间科学的生存危机带给许多德国科学家(如格式塔心理学家)的共同反应。[58]

“犹太人没有这种意象”

闪米特文化(如古埃及)中的太阳象征的存在是不可辩驳的,但许多学者认为,它与古雅利安人宗教的其他相似之处的证据不足。荣格认为,闪米特文化并不是像古雅利安文化一样,直接建立在同样的自然源泉或原始宗教之上,因而从通过入教仪式直接体验神灵这种意义而言它不具有“神秘主义”。这也是那些19世纪对雅利安与闪米特区别感兴趣的学者的共同观点。在《密特拉礼拜仪式》中,迪特里希在讨论古印度,伊希斯希腊神秘主义及其他雅利安文化典籍中的新生动机时,认为“犹太人没有这种意象”。[59]希腊犹太教和早期基督教(特别是公元1—3世纪)典籍中提到的所谓神秘主义,被认为并非来自闪米特文化(而“基督教派”和“耶稣运动”却都源于此),而是希腊世界和雅利安神秘主义调和的结果。神秘主义和创使的隐喻来自于异教,但它们的入教仪式却非如此。[60]

19世纪德国学术界更多地认为基督教是一种闪米特宗教,与希腊罗马的雅利安文化相悖。这也是德国新教神学家的观点,这些蒂宾根学派的反对偶像崇拜思想在19世纪60年代开始流行起来。荣格支持这些关于雅利安与闪米特祖先

在精神和心理上存在巨大差别的观点，这样的观点在他的许多著作中经常出现，直到20世纪30年代末。

因此，在1911—1912年间，在有教养的民族新异教徒看来，《里比多的变化和象征》一书似乎科学地证明了推翻基督教，建立太阳崇拜的必要性。荣格的著作才是真正的“民族礼拜仪式”。

《里比多的变化与象征》一书中荣格的民族主义根源

通过分析荣格理论的根源以及他引用的文献，我们可以清晰地看到，他赞同民族主义科学家和学者（其中许多人是一元论者）的观点。雅利安人与闪米特人——它们在世纪末的科学界并无今天所含的希特勒主义意味——在文化、语言，特别是生物学上的区别被大众作者在其作品中加以贬义的使用，以宣扬雅利安人比闪米特人的优越之处。荣格对他所引用的文字中的偏见了如指掌。他也非常关心雅利安人与闪米特人心理上的区别问题，并公开与（同样持有这种种族方法论的模式的）弗洛伊德讨论这些19世纪的科学问题。[51]

彼得·盖伊在弗洛伊德传中记载，弗洛伊德本人在心理分析运动中与犹太精神分析学家如卡尔·亚伯拉罕和山多尔·费伦齐的通信中，也使用“雅利安”一词来区分非犹太人。在1913年5、6月间致费伦齐的信中，弗洛伊德告诫他精神分析必须与所有“雅利安主义者”保持距离，那是在当年1月荣格正式与弗洛伊德决裂之后。弗洛伊德也坚信由于雅利安人

和犹太人的基本认知差别，因此，作为一门科学的精神分析依其在近乎是独一无二的犹太籍维也纳人手中或主要是基督教瑞士人手中，似乎应该是有少许区别的。弗洛伊德告诉费伦齐："的确，与雅利安精神会有很大不同……因而在各个地方也肯定会有不同的世界观。但雅利安与犹太科学不会有差别，其结果应该是一致的，只是表现形式也许不同。"[62]

我们已详细讨论了海克尔对《里比多的变化与象征》的影响，提到了他的反闪米特观点远远超出了雅利安或犹太观念。我们也知道荣格对奥斯特瓦尔德著作的赞赏，这是《里比多的变化与象征》潜在的民族背景之一。我们更注意到荣格对比较语言学和比较神话学材料的取舍，他只注意到有关雅利安人的部分而相对忽视了有关闪米特人或其他民族的现存的材料（显然未得到展开）。

我们还需特别留意荣格的一处引文，它虽简短却很重要。在《里比多的变化与象征》的第一部分，荣格赞许地提到钱柏林的1899年具有巨大影响的历史思考《十九世纪的基础》。[63]荣格简略地提到钱柏林对基督教的苦行主义的奇特观点："这是由当时地中海民族中大量的私生子而引起的生物性自杀。"[64]荣格轻率地引用钱柏林的观点，表明当时日耳曼人统治的欧洲的知识精英对民族种族哲学的赞同至深。莫斯认为《十九世纪的基础》"对民族主义思想有深远影响"，因为它"极力宣扬日耳曼民族的伟大胜利，钱柏林的著作成了民族运动中的宠物。在许多方面它都成了种族真理、思想和胜利的圣经"。[65]菲尔德对这两卷本巨作做了最好的总结：

钱柏林的著作涵盖了德国种族主义的所有主要因素：雅利安优越性，反犹太主义，关于种族的救世主似的和神秘的观

念，社会达尔文主义以及最近发展起来的优生学和人类社会学理论。首先他把条顿神话，德意志民族主义和文化理想主义结合起来。对他而言——与戈比诺(Gobinean)不同——种族、国家和民族是一回事。值得注意的是，他小心地将斯拉夫人和凯尔特人与日耳曼人一道归入条顿民族，但他又证明最纯最未被玷污的种族生活在德国。英国、俄国和法国人的生命力被种族退化和对异族思想，特别是闪米特人的思想的依附所耗尽。[66]

除了这段简短而又重要的钱柏林的引文之外，荣格还引用了德鲁兹的民族著作，在《基督神话》(1910)及其他作品中，德鲁兹"与许多一元论者一道宣传基督不是一个历史人物，而只是个神话的思想"。[67]在提及德鲁兹的同一注释中，荣格也赞许地引用了新教神学家阿尔伯特·卡尔特霍夫博士(Albert Kalthoff)的著作，他是不来梅的圣马丁教堂牧师，一元论社团的首位执行主席。莫斯认为德鲁兹是欧根·迪德里希斯出版社的主要顾问，正是这家出版社出版了德鲁兹和卡尔特霍夫的著作。[68]可见1911--1912年间荣格正在仔细阅读一元论和民族种族主义文章。

这些都不应逃过弗洛伊德和维也纳人的注意。钱柏林是著名的反犹主义者，他的《十九世纪的基础》出版于荣格对之引用的12年前，因其种族主义而广为人知。弗洛伊德一定是注意到了这一引文。他与荣格之间最紧张的通信的确始于弗洛伊德读过《里比多的变化与象征》第一部分之后，而两人之间的亲密关系的公开破裂是在1912年11月，这个时候，我们有第一手的证据证明弗洛伊德已读了第二部分。作为奥匈帝国的犹太裔知识分子，弗洛伊德本不可能忽视荣格对雅利安

起源的狂热以及他对一元论和民族文章的引用。

荣格从不是公开的反犹主义者，这一点似乎证据确凿。但由于他与弗洛伊德和维也纳犹太人的疏远以及《里比多的变化与象征》书中对这些吓人文章的引用，难怪弗洛伊德在1912年12月给恩斯特·琼斯的信中将他看成为反犹主义者，从而也为我们提供了这方面的最早证据。琼斯在1912年12月5日向弗洛伊德抱怨道："荣格想拯救世界，另一个基督（当然与反犹主义相连）。"弗洛伊德12月8日回信道："谢谢你对荣格的评价，……事实上他像个傻子一样想成为基督，特别是他说的那些话简直像个无赖。"[69]在1915年7月8日致美国的支持者詹姆斯·杰克逊·普特南(James Jackson Putnam)的信中，弗洛伊德承认自己曾喜欢过荣格，直到他陷入了浸透着"更高的道德和新生"的"一次宗教—道德'灾难'"，荣格"以谎言，野蛮和反犹主义的傲慢态度对待我。"[70]

"外来的产物"

也许简单回顾一下我在本章中的一些结论，有助于澄清对我的论点的任何可能误解。

荣格1912年的《里比多的变化与象征》可被看做缪勒的太阳神话的现代神秘主义的再版（也的确有人这样认为），从这个意义上说这是一部太阳崇拜的阿斯科纳的著作。然而，可以更确切地说，这是一部那个时代的民族主义代表作，尽管荣格的民族主义意识不是政治性的。[71]

《里比多的变化与象征》书中神话材料的汇编包含着那个

时代口头与文字中经常提及的民族主题。如《行为》及许多通灵社团和一元论协会的杂志：太阳英雄；太阳神；自我牺牲的圣人；西格弗里德，基督，密特拉，以及其它被认为与自我牺牲的雅利安神灵有关的异教徒的化身；对瓦格纳歌剧和条顿神话（《指环》）的神话般的解释，及拯救圣杯（帕西发尔）的想象；血与太阳与英雄的联系；每个人心中的无意识的前基督祖先层面（要不就是种族的或种系发生的层面）的体现，我们能够与之沟通，异教徒的祖先的印象也可被直接即时地体验到；[72]尤其是对古希腊罗马能够使初人教者达到自我神圣化的神秘主义的人教仪式的狂热（如意识到自己与神灵或者与哺育生命的太阳或星辰的同在，都是流行的民族口号）。[73]所有这些主题，民族新异教主义者和阿斯科纳自然人所熟悉的东西，在《里比多的变化与象征》以及荣格后来的著作中都被反复提及。

在这一时期以及 20 世纪 20～30 年代，荣格一直认为自己是与日耳曼民族运动的精神相一致的，直到纳粹主义的恐怖最终迫使他以否定的语气在 1936 年关于奥丁的文章中重新界定了这些新异教隐喻。[74]然而，还必须看到，他一边在文章中提醒人们注意防范回归奥丁的可能的暴行和危险，一边似乎又坚持只有奥丁（暗示不是犹太—基督教的上帝）才是德国人民的真正神灵的观点，因而德国人民必须对此有所认识，否则的话，他们都有被这位古代雅利安圣人“附体”的可能。

荣格对自己的德国民族身份的认识——被希特勒和纳粹主义所蒙蔽的世界在几十年中对历史上真正的荣格并不了解，而几代追随者所试图推销的是他的观念的永恒价值而非个人生活的细节——在 1923 年 5 月 26 日致奥斯卡·施米茨

(Oskar Schmitz,1873—1931)的信中暴露无遗。施米茨是一位作家,荣格的学生,他在1912年将凯泽林引入荣格的著作中,并安排荣格在凯泽林的智慧学校讲演。在这封信中,荣格清晰地承认自己是异教的日耳曼部落的后裔,而"外来的产物"基督教被移植到这些部落上,荣格并且否认任何其他东方哲学被传授给了这些具有日耳曼遗传的部落:

这些祖先对我们不合适。日耳曼民族在不久前与罗马基督教的冲突中,仍保持着多神论的原始状态。我们没有一定的牧师制度及礼拜仪式。如沃顿的橡树,众神被伐倒了,而诞生在更高文化水平的一神论基础上与此完全不同的基督教,则被嫁接到了树桩上。日耳曼人仍被这种残缺所困扰。我有理由相信,跨越现状只能从那些被砍掉的自然之神开始。换言之,我们自身的一整套原始的东西可以变得更好。

因而,如果我们将另一种外来产物引入业已残缺的现状之中,将是更大的错误。对外来的远方的东西的渴望是病态的信号。我们不可能跨越文化现状,除非从我们的祖先那儿吸收到力量。然而只能追溯到我们文化层面的背后我们才能吸收到它,并因此给自身被压抑的原始情绪以发展的可能。怎样做到这一点是我多年努力以求解决的问题……我们必须深入到自我的原始层面,因为只有跳出已被教化的人与日耳曼野蛮人的冲突,才能找到我们想要的东西:对上帝的全新感受。我认为通过人为的训练是不可能达此目的的。[75]

在一篇收于此书的1916年的文章中,记载了荣格试图以实践性的方法解决这一问题的尝试,其途径是通过分析给予个体以"对上帝的全新体验",并使用民族神秘主义的象征,如帕西发尔、歌德,甚至"世界树"——当时民族主义的德国人所

提倡的象征，以沃顿和他的圣树的象征取代犹太基督教的基督之“树”（十字架）。

我再次重申：将荣格及其早期著作当成“前纳粹主义”或“前国家社会主义”是不公正的。并不是所有的民族新异教团体都具有政治目的。最恰当的说法应是，有证据说明荣格的著作产生自与国家社会主义同样的新异教主义者、尼采主义者、神秘主义、遗传论者、大众乌托邦的中欧背景下。与荣格和他的小心理学团体以及后来的国际运动一样，国家社会主义领袖也将他们的运动搞成一种神秘主义派别，并很好地利用了神秘主义的象征意义（如尼文字母，卍）。也许像1908—1913年浸淫在民族神话，神秘主义，海克尔一元论宗教书籍中的维也纳贫困潦倒的希特勒一样，荣格也“在帕西发尔之上建立了自己的宗教”。

荣格心理学的太阳崇拜

荣格最早的心理学理论和方法或许可以再合适不过地被看作是对太阳神话和太阳崇拜的反基督的回归，而太阳神话和太阳崇拜是建立在对古代雅利安人的自然宗教的浪漫信念之上的。他于1916年前后向太阳崇拜的民族信徒提供的是一种实用方法——积极联想——以此与祖先取得联系，并将上帝直接体验为自身内部的星星或太阳。

荣格的各种不同形式的目的，其实总是宗教性的。1921年，在建立起自己的学派，出版了关于集体无意识和原型的理论之后，荣格蛮有理由地将自己纳入到“德国天才”行列中去，

因为他说："解决《浮士德》、瓦格纳的《帕西发尔》，叔本华以及尼采的《查拉图斯特拉如是说》的问题的唯一出路是宗教。"[76] 解决荣格自己的问题的出路还是宗教。这也是当时中欧许多其他新异教团体的出路，他们并不想寻求对生存问题的政治性解决。荣格认识许多更"有权势的"的新异教运动领袖，如德国信仰运动的豪尔(Hauer)，在30年代他们曾共同主持过讲座。在民族宗教运动的世界里，荣格找到了志趣相投者。如同1935年一位现代批评家指出的那样："事实上，我们可以这样认为，国家社会党代表的是大众运动的政治方面而德国信仰运动代表的是其宗教方面。"[77]

屈斯纳赫特——苏黎士的最初的荣格学派——与其他素食主义或通灵论新异教团体并不相同，因为对本质上是资产阶级的荣格而言，这些人太反文化了，以至于不能效仿。许多组织(当然不是全部)都不关心政治，是无政府主义的，或性解放的，他们的精神和性观念与种族和政治无关。荣格似乎更喜欢民族神秘主义，它深入到中欧的资产阶级知识阶层，20年代国家社会主义正是从这些阶层中均匀不等地获得其成员的。莫斯在《德意志意识形态危机》中指出："正是资产阶级知识阶层浸淫在民族的意识形态之中。这个阶层组成了这次运动中的最大一个团体，在世纪之交反犹观念和雅利安理想几乎成了资产阶级的共识。"[78]

荣格心理学和国家社会主义的相似之处在于两者的世界观都建立在(1)民族神秘主义的传统日耳曼象征和(2)精英论者中的"尼采主义"和被条顿人认同的伪解放感之上。他们以不同的方式向雅利安人的后裔做出施特恩称为"奇迹、神迹、权威的保证"。[79] 因此我认为荣格学派及其当今运动实质上是

"尼采式的宗教",这种矛盾形容法暗示其追随者的言辞与行为中充满了矛盾。它是由荣格本人建立在尼采理论基础上的,并用从尼采那里来的富有魅力的狄俄尼索斯的比喻来发展尼采哲学。[30]我在此书第二部分的章节中还将提到此观点。荣格最早的理论和学派(1916 年左右)主要基于太阳崇拜的民族神秘主义,这对许多人来说,或许似乎都是极为令人不安的。后期荣格心理学中最重要的理论是自我的概念,它通常表现为上帝的形象,或以圆的形式或印度(雅利安)的曼荼罗的形式与神同在的体验。上帝自然有许多特征,但荣格反复强调的是这一核心形象。太阳崇拜也许是充分理解荣格的钥匙,也是我在此书中要讲述的故事。

注　释

① 麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,332—335 页,第 199aF 封信。

② 关于这位天才女演员和讲演家(真名确为弗兰克·米勒),参见索努·沙姆达萨尼《一位叫弗兰克的女士》,《春天》50(1990):26—56。其中有她的穿着戏装的精彩照片以及她和荣格的重大关系的讨论。米勒是日内瓦的弗卢努瓦的一名短期学生(1899—1900),她的关于幻觉的简短报告(弗卢努瓦为其做序)试图将她的所见所思归于潜伏记忆,而非唯灵论的巫师们所说的来自冥界或超验世界。参见弗兰克·米勒《无意识的积极想象实例》,《美国精神病学研究协会杂志》1(1907):287—308 页。

③ 彼德·霍曼斯在《荣格的背景:现代性与心理学的形成》中反复提及这一点(芝加哥:芝加哥大学出版社,1979)。见 64—73 页。

④ 同上,66 页。

⑤ 约翰·克尔:《超越快乐原则及其回归:弗洛伊德,荣格与萨比娜·施皮尔瑞恩》,载于保罗·斯捷潘斯基编:《弗洛伊德:评价与再评价》,发表于《弗洛伊德研究》,卷 3(新泽西州希尔斯代尔:分析出版社,1988),40 页。我非常愿意向所有希望从精神分析角度与精神分析史角度理解《里比多的变化与象征》一书的

人推荐此书。依我之见，40—50页是英语中最清晰和最具批判性的对《里比多的变化与象征》的总结。

⑥ 同上，40页。

⑦ 诺尔：《荣格：狮子神》，12－60页对此有深入讨论。

⑧ 荣格：《心理学的新道路》(1912)，《两篇文章》。

⑨ 荣格：《分析心理学》，25页。

⑩ 荣格：《无意识心理学》，5页。

⑪ 同上，6页。

⑫ 施莱谢尔对这些重建起来的原印欧语词汇很满意，他用这种语言写了一个民谣《羊与马》。

⑬ 在此仅举一例：在分析了米勒的一个发明只是回归"性欲根源"的一首"宗教圣歌"以后，荣格说道：

我们已挖出了性欲的根源，但问题并未解决。如果它不是与神秘的目标结合在一起(也许具有最伟大的生物学意义)，那么2000年来人们就不会如此渴望它。无疑这种里比多之流从最广泛的意义上讲，是沿着与中世纪令人心醉神迷的理想和古代神秘主义教派(其中之一成了后来的基督教)相同的方向运动的。从生物学上来说，在这一理想中，这实行着一种心理投射，即弗洛伊德所谓妄想机械主义的心理投射(荣格：《无意识心理学》，62—63页)。

⑭ 同上，56段。

⑮ 有趣的是，缪勒的观点并未被弗洛伊德所接受——也许这是两人间的另一本质区别。弗洛伊德承认，正是荣格对后来构成《里比多的变化和象征》的人种学和比较神话学的研究，最初激发他研究并写作《图腾与禁忌》。此书先是分成几部分，最初发表于精神分析杂志《无意识意象》1912年第1期，1913年整体出版。关于影响弗洛伊德的冯特，詹姆斯·弗雷泽及缪勒的劲敌安得鲁·朗，参见埃德温·华莱士《弗洛伊德与人类学：历史与再评价》(纽约：国际大学出版社，1983)。

⑯ 缪勒的基本观点的精华是从他众多著作中收集来的，但主要依据是他的《宗教学讲座》(伦敦：翟顿出版公司，1870)。

⑰ 后来，剑桥的精神病学家F·W·H·迈尔斯从缪勒那儿借用这一概念来描述潜意识自我制造神话的明显功能。

⑱ 缪勒:《宗教学讲座》,71 页。

⑲ 荣格:《无意识心理学》,45 段。

⑳ 不过,公正和准确地说,这与荣格更大的方法论假设一致,因为米勒的祖先是雅利安人(印欧种族)。

㉑ 荣格对词源学的长篇大论,典型地体现在荣格《无意识心理学》中"夜梦(nightmare)"与"噩梦(mare)"之间的词源学上的联系的两大页讨论上,见该书378—381 段。

㉒ 参见麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,第 2977 封信。亦可参见荣格:《无意识心理学》中麦圭尔的导言,23 页。

㉓ 同上,76—77 页。

㉔ 同上,145 段。

㉕ 同上,149 段。

㉖ 同上,150 段。

㉗ 参见霍曼斯:《荣格的背景》中的论述,130—132 页。

㉘ 荣格:《无意识心理学》,150—151 段。

㉙ 同上,152 段。

㉚ 同上,173—175 段。

㉛ 同上,155 段。

㉜ 同上,158 段。

㉝ 同上,163 段。

㉞ 同上,180 段。

㉟ 同上,155n 段。

㊱ 同上,201 段。

㊲ 同上,203 段。

㊳ 同上,204n 段。

㊴ 荣格:《分析心理学》,126 页。

㊵ 荣格:《无意识心理学》,335—341 页。

㊶ 霍曼斯:《荣格的背景》,67 页。霍曼斯在以下文字中的语气更为强烈:"然而《转变的象征》试图贴近宗教体验的两个模式,有限度地吸收个体模式以及强烈否认传统模式"(130 页)。

㊷ 我在《谜：荣格和古代神秘主义》(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1994)的导言中不惜篇幅地讨论了关于神秘主义教派的世纪末古典学术界的历史背景。亦可参见布鲁斯·梅茨格：《神秘宗教与早期基督教研究的方法论》，《哈佛神智学评论》48(1955)：1.20。

㊸ 弗朗茨·居蒙：《密特拉神秘主义中的人物》，2卷本(布鲁塞尔，H·拉默汀出版公司，1896[1]，1899[2])。

㊹ 这本书也很快被译成英文。参见弗朗茨·屈蒙：《密特拉神秘主义》(纽约：欧彭考特出版公司，1903)。

㊺ 卢瑟·马丁在他的特别有用的著作《希腊宗教导言》中解释了这个问题(纽约：牛津大学出版社，1987)，114—115页：

与其他神秘主义之神的神话不同，密特拉神话没能流传下来，画像证据似乎也不能反映圣人生活的任何此类正式的叙述。密特拉的画像看上去更像是对密特拉教活动的单独场景的描绘，现代人试图据此重构一个神话式的叙述。甚至这些场景也大多像是在表达教派表现的地区差异。

㊻ 关于韦伯参加早期艾洛诺斯组织的情况，参见韦伯：《马克斯·韦伯传》，356页。但我们不知道这一著名的海德堡学者组织是否就是后来(1933)鲁道夫·奥托为阿斯科纳的艾洛诺斯会议命名的灵感所在。但可以肯定的是，迪特里希向韦伯和其他学者宣传过密特拉主义和密特拉教礼拜仪式的有关知识，韦伯在他的宗教社会学著作中提到了密特拉主义。

㊼ 阿尔布雷希特·迪特里希：《密特拉礼拜仪式》(莱比锡：B·G·托伊布纳出版社，1903；第2版，1910)。迪特里希将此作献给屈蒙。

㊽《密特拉礼拜仪式》的英译本见H·D·贝克：《希腊魔术文献译本》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1986)，48—54页。

㊾ 麦圭尔：《弗洛伊德/荣格书信集》，第210J封信。

㊿ 荣格：《无意识心理学》，66页。

51 布尔克特将勒南的著名句子翻译如下："如果基督教的成长因某些致命的问题而终止，那么世界也许是密特拉教的了"(恩斯特·勒南：《古代神秘崇拜》[巴黎，1882])。布尔克特：《古代神秘主义教派》，3页。

52 荣格：《分析心理学》，99页。

53 屈蒙：《密特拉秘密仪式》，4页。

⑮ 莫斯:《德意志意识形态的危机》,93,97 页。

⑯ 菲尔德:《种族的狂热鼓吹者》,223 页。

⑰ 盖斯曼:《国家社会主义的科学起源》,177 页。

⑱ 莫斯:《国家社会主义的神秘起源》,93 页。

⑲ R·安得鲁·帕斯考斯卡斯编:《西格蒙德·弗洛伊德与恩斯特·琼斯书信全集,1908—1939》(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1993),180,182 页(第 107 封与第 108 封信)。

⑳ 詹姆斯·杰克逊·普特南:《书信集》(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1971),376 页。

㉑ 那一时期的历史学家曾提及荣格著作的这一问题,通常只有一句话,没有更多的阐述。莫斯(《西欧文化》,275 页)指责荣格鼓励"种族神秘主义,后者反过来又从其与荣格精神分析理论的结合中赢得科学的体面"。据格林(《真理山》,137 页)称,"1912 年是荣格创作《里比多的变化与象征》的一年,这本书为阿斯科纳最推崇的真理之一,即太阳崇拜的价值提供了科学依据"。

㉒ 尽管有些分散的日耳曼教派实际上试图重建基于崇拜日耳曼神灵(如奥丁)之上的带有神秘主义教派因素的宗教,但大多无果而终。然而豪尔的日耳曼信仰运动是纳粹时代另一种形式的民族主义宗教。参见豪尔,海姆及阿达姆,《德意志的新宗教》。它正式成立于 1933 年 7 月,包含许多传统的民族主义因素。豪尔认为"在外族信仰与日耳曼天才之间存在着对立"(42 页)——"外族信仰"自然是指基督教。这里,使用"天才"一词非常引人注目,因为它直指古罗马异教信仰,这种信仰认为天才(或灵魂)存在于人的大脑之中,当它占据相同的或异己的精神时,它就成了令人振奋的源泉。"日耳曼天才"是"心中的日耳曼神灵"的别称。通过"圣人,神圣的典籍或仪式"来进行的调解为豪尔所摒弃,"真的不是因为我们否认上帝或统治生活的永恒力量的存在,而是因为我们从已往经验得知,我们可以与那些力量直接接触。"(48 页)。这也是建立在这种模式上的古代及现代的异教组织实施的古希腊秘密仪式的吸引人之处。豪尔是荣格的同事,并于 1934 年参加了艾瑞诺斯会议,会上他做了题为"印欧—雅利安神秘主义中自我的象征与体验"的报告。

㉓ 自我神化或与内在的神灵合一是异教感召抛弃基督教以及它的象征和犹太神灵之处,卍字被用来取代十字架,1918 年《行为》中依尔泽·阿尔玛·德鲁

丝的一篇有关卍字的文章，介绍了新异教（但非政治的）使用它的情况，正如荣格有时在《里比多的变化和象征》或其他地方提到的那样，“基督徒快乐地聚在他们的十字架下，我们追求新宗教的人们也应该聚在统一的卍字下……它能警示、唤醒我们，点燃我们内心的圣火，任何其他标志都无法与之相比，因而我们快乐地向至高的……新的、内心世界的上帝的胜利标志”。格林：《真理山》，241 页。

㉔ 荣格：《转变中的文明》。

㉕ 荣格：《书信集：1，1906—1950》，39—40 页。

㉖ 荣格：《心理类型》，324 段。

㉗ 米恩斯：《凯撒的东西》，163 页。米恩斯的书提供了世纪末到纳粹时代德意志统治的欧洲各种新异教的民族主义运动综述，见《国家主义宗教，青年日耳曼民间运动的新异教主义》一章，163—184 页。

㉘ 莫斯：《德意志意识形态危机》，15—151 页。其中《作为援助的教育》一章追述了 1873 年至 1918 年间德国教育体系中的广泛的民族主义思想（152—170 页）。

㉙ 弗里茨·施特恩：《梦想与错觉：德意志过去的戏剧性事件的国家社会主义》（纽约：盛行出版公司，1989），122 页。

㉚ 尽管本书将提供其他例证，但一位当代荣格分析家的话是荣格著作的典型，其中包含着对解放与个别化的尼采式的比喻（个别化是荣格借自叔本华，冯·哈特曼和尼采的概念）：“分析是自我反省与理解的形成过程，意在将一个人从不必要的统治个体心理的情结中解脱出来。荣格式的分析也试图帮助人发现自己的个别化的途径，这无论从总体还是从文化角度而言都是永远无法界定的”。詹姆斯·霍尔《荣格式的体验：分析与个别化》，121 页。

第2部分

教派的前奏：年表和传记

7 精神，记忆图像和对神秘主义的渴望：1895—1907 年

早些时候，我注意到荣格的主要成熟期处于一个家庭和文化成见非常深的时代，这种成见是针对古代精神、遗传、进化、记忆和死者的。通过以上漫长的历史远足，我只是试图概述那些对荣格有很大影响、但是研究荣格的学者却很少讨论的文化因素。长期阅读荣格作品的那些读者应该懂得前面的历史介绍的重要性，也希望新接触荣格的朋友们能更好的理解本卷其余部分我所做的论述。

从本书第一部分关于文化环境的略述中，我们下面应该可以看出，认为荣格早至 1912 年就开始设计一个赎罪或者说重生的教派的观点是有争议的。这是一个神秘主义的教派，它许诺能通过与无意识心灵中异教的前基督教的层面相接触而使新入教者获得新生。只要一个人这样做，他就能够获得对上帝的直接体验，即将之体验为内在的太阳或星星，那是人的存在的燃烧着的核心。因此一个人也可以学会进入"冥界"，并且与自己的祖先发生联系。因此，我认为，在 1916 年以前荣格已经成功地把十九世纪关于古代精神、遗传、进化、记忆和死者等问题的关注融合到他的心理学理论和方法以及 1916 年心理学俱乐部的建立（即荣格教派的正式形成）之中

去了。

这一部分涉及来自荣格的生活和工作的证据，它们预示了1916年他的救赎的教派的正式建立。尽管直至目前为止的讨论主要是历史性的，但是为了帮助读者理解作为教派建立的先兆的那些事件的顺序，下面几章提供了一个简短的按时间排序的荣格的生活和工作的综述。荣格的一些晚期观点的发展史在这里也很清楚。因此，首先我们必须回到他的医学院时代，在那里荣格显然最早接触到精英论者或关注先验事物的教派。

1895—1900年

1895年4月18日，荣格进入巴塞尔大学医学院并在那里于1900—1901冬季学期完成了学业。在第一年里，荣格的父亲于1896年1月28日去世。1900年12月11日，荣格在贝格霍尔茨利当上了助理精神病医生。

对我们来说很幸运，荣格在这些年里参加左芬格联谊会的经历在左芬格讲演稿中被保存下来了。这五个讲演稿的手抄本(从1896年11月到1899年1月)显示了荣格早期对唯灵论著作(包括威廉·克鲁克斯、约翰·卡尔、弗里德里希·策尔勒、写出《普雷沃斯特的女预言家》的大卫·弗里得里希·斯特劳斯)的兴趣；还有哲学方面(包括康德、叔本华、冯·哈特曼、尼采)以及神学(特别是阿尔布雷希特·里敕尔等)的兴趣。

我们还可以从这些讲演稿中了解到很多关于他所接受的

进化生物论的教育。他引证了达尔文的自然选择学说作为在进化过程中产生变异的机制，但是，在 1897 年 5 月，荣格（沿循那时大多数德国人的观点）断言：达尔文的自然选择学说“不足以解释进化”。[①]荣格认为：“与其他领域相比，在种系发生的领域中，假定一个生命规则的存在是更为重要的。”这里荣格指的是“心灵……一个不依赖于时间和空间而存在的智慧”和这样一些不朽的东西。[②]

这个生命规则和关于非物质的心灵的谈论类似于冯·哈特曼甚至海克尔在十九世纪九十年代公开使用的比喻，尽管在后来（1899 年 1 月）的一部讲稿中，荣格似乎把海克尔视为机械论者而非他所喜欢的活力论者。[③]虽然荣格是海克尔的读者，他却与另一些哲学家是同盟，例如冯·哈特曼，他在 1868 年写了《无意识的哲学》，尽管事实上到十九世纪九十年代的时候，活力论的因素和意志论的因素的结合使得这两人的著作很相似。[④]荣格早期对于进化生物学活力论学派的认同和他对机械论的排斥，可以从以下带有华丽修辞手法的语句中看出来，它同时也暗示了荣格的精英论：

> 有一天人们会同时嘲笑和悲叹那些备受推崇的德国学者的可耻堕落。他们会为叔本华建立纪念碑，他把唯物论和善行联系起来了。但是他们却诅咒卡尔·福格特(Carl Vogt)，路德维希·毕西纳，莫勒朔特，杜波鲛斯-雷蒙，以及其他很多人，因为他们把一批唯物主义者的垃圾投入流浪者和有知识的无产阶级张开着的大口里。[⑤]

荣格在他的余生中从未偏离活力论的轨道。进化生物学的生机论学派以及作为其起源的浪漫主义自然哲学正是荣格一直所要坚持的——甚至在基因科学和其他领域的新发现似

乎使得科学世界观(包括机械唯物论基础上的生物学)在二十世纪的主导地位合法化以后,也是这样。如同我们将要看见的那样,在科学世界观问题上,荣格在他的学生时代是十分前卫的,过了这段时期以后,他的观点逐渐退缩到一个与十九世纪早期生物学和其浪漫唯心主义观点十分相近的哲学立场上。

神　迹

在1899年1月的左芬格联谊会的讲稿中,“参照阿尔布雷希特·里敕尔的理论对基督教的某些解释”,我们发现荣格的某种最早的证据,即他选择了关于神迹的直接体验,而非他那个时代了无生气的基督教及它所宣扬的绝对的、遥远的、超验的上帝。虽然荣格用里敕尔(1822—1889)的理论作为他的神学的哲学基础,但他又用新教神学家对宗教中神秘部分的反对观点来证明这些方法是注定要失败的,荣格认为“神迹会始终存在于人们的心中”。[6]这部讲稿也是很重要的,因为其中显示,荣格二十三岁时已经参照了许多《查拉图斯特拉如是说》的观点,消化了尼采的思想。它之所以重要的另一个原因是:荣格在开头,把耶稣描绘成一个不会犯错的“神一人”,就像叔本华对天才的描述一样。[7]

在徒劳无益的研究过唯灵论者的作品后,为了弄懂他当巫婆的嫡亲表姐埃莱娜·普莱斯维克为什么会在降神会(荣格本人可能从1895年6月开始参加)上精神恍惚,荣格开始学习哲学(并非精神病学文化),这就是为什么荣格会参考了

那么多叔本华、尼采和冯·哈特曼的思想的原因。后来荣格宣称降神会只在1899年7月至1900年秋季举办而且不是由他发起的。[8]无论如何，荣格用了催眠手段将他十五岁的堂妹埃利带入了"梦游似的"鬼魂附体状态，在此状态下许多"灵魂"的人格将通过她的躯体出现并且能够说话，这些人包括已死的祖先，例如他的外祖父（还有他们那个团体中荣格和普莱斯威克妇女的共同亲戚）萨穆埃尔·普莱斯威克（1799—1871）。通过"附体的"灵魂"伊维娜斯（Ivenes）"的现身，埃利甚至扮演了传说中那个受了歌德引诱而成为老荣格的母亲的那个女人。有关荣格家族是歌德后裔的传说就这样深刻地印在了埃莱娜的脑海里，在这之前，她已经爱上了初露头角的天才荣格。

荣格对埃利作了十分仔细的观察，甚至以她为对象写了博士论文（论文中她被称为"S. W"），这篇题为"论所谓神秘现象的心理和病理"的论文于1902年发表。[9]荣格根据他那个时代的德国和法国精神病学的文献分析了埃利的歇斯底里和梦游症状。荣格把论文的风格定位于弗卢努瓦那本受到赞扬的书《从印度到火星》（1899年）。弗卢努瓦在同一时期也在日内瓦的一个"埃莱娜·史密斯"的降神会上。弗卢努瓦将她的唯灵论的鬼魂附体的所有荒诞的内容（早期在火星上和古印度的生活）归结到她生活中的早期经历及以前的读物，尽管她本人显然没有关于这种揭露的清醒的记忆力。这些看起来像是在清醒状态下冒出来的新体验的隐藏记忆，是被叫做"隐蔽的记忆"（cryptomnesia）的人类记忆功能的证据。在以后的岁月里，特别是在与弗洛伊德破裂期间，荣格几次去日内瓦访问他的"父辈般的朋友"弗卢努瓦。[10]

虽然关于"S. W"的博士论文的出版对他以后作为一个医师和大学教授的生涯很有帮助，它却给普莱斯威克家族带来了烦恼，且进而使埃利蒙上一个歇斯底里症患者和遗传上的退化者的耻辱。在十九世纪九十年代巴塞尔还是一个较小的城市，特别是对那些具有教士身份的人来说，所以它可以很容易地识破荣格的化名和很少的虚构。埃伦伯格在与家族成员访谈的基础上，这样解释说："在那些日子里，可以理解家族方面的压力很大，而且家族的所有女性都蒙上了疯子的坏名声。传闻说普莱斯威克家族的年轻女儿因为荣格的论文而找不着丈夫，最后埃莱娜因为身心交瘁而死去。实际上她在三十岁死于肺结核。"[11]

荣格对自己血液中潜伏的致命的退化的恐惧可能影响了他突然作出的专攻精神病学的决定，因为从他那个时代的医学哲学标准看，荣格是一个最终表现和蒙受遗传退化的迹象的人选：除了埃利的歇斯底里症外，荣格的母亲也有过几回精神病发作的历史，而荣格本人也是一个"有缺陷的后代"，他在小时候就有过被一个医生诊断为"癫痫"的晕厥症状。[12]后来，作为一个男人，荣格肯定担心他对无意识的正视可能是一个精神退化的先兆。关于遗传退化的理论曾经被恰当地叫作"基督教原罪的观念在精神系统中的体现"，[13]它困扰了世纪之交社会的所有阶层。[14]

因此，唯灵论和进化生物学组成了荣格的后期心理学理论和方法的最早的基础。荣格广泛阅读了精神病学方面的研究结果，这个领域在那时的德国是十分严肃的，它也是十九世纪德国最初的实验心理学。德国第一个实验心理学团体并没有投入到冯特(他被认为是现代实验心理学的奠基人)的更为

世俗的研究主题中去，而是投入到了精神病学的研究中去了。[15]在贝格霍尔茨利（1900—1909）进行精神病学研究的期间，荣格对唯灵论一直保持着兴趣，与此同时他与弗洛伊德关系十分密切，而弗洛伊德对荣格沉迷于神秘主义的不屑是众所周知的。20世纪二十年代早期荣格同布洛勒和其他人一起参加了降神会，后来在三十年代他又参加过降神会。[16]与死者联系重新成为在荣格正视无意识的过程中的主要关注的问题（1912—1918），1916年以后，荣格经常将集体无意识称为冥界。唯灵论现象和精神病学研究的文献是荣格的仍未发表的关于现代心理学讲座的主题，这些讲座是从1933年10月到1934年2月荣格在苏黎世的瑞士综合技术大学做的，其中涉及到了叔本华、尼采、卡鲁斯、弗卢努瓦，特别是贾斯蒂纽斯·克纳（Justinius Kerner）和普雷沃斯特（Prevorst）的女预言家的研究成果。[17]荣格的精神病学理论和心理疗法的技术都从未远离对唯灵论的关注。[18]

1900—1909

记忆

在这些年中，凭着他和他的同伴在贝格霍尔茨利（1902—1909）所做的临床"语词联想"研究，荣格获得了作为实验精神病理学家的国际名声。[19]因为他们所关注的是定量的研究认知领域的一些当代的焦点问题，例如注意力、信息的不同处理过程和内隐的记忆等，因此这些实验研究作为现代认知

学的先驱的地位仍然未得到普遍承认。[20]荣格最早的精神病学方面的著作表明，他沉迷于研究人类记忆的过程和记忆混乱的现象。[21]

但是，荣格在记忆的心理过程方面的兴趣的第一个证据是在他的关于耶稣的左芬格演讲里，后来在1916年有重大影响的关于心理学俱乐部的形成的文献中又再次出现。里敕尔使用了那时的哲学和心理学文献来强调他的神学，因此荣格很崇拜他，但是却又因为他使用了科学语言、从而使宗教体验失掉了必要的神秘性而对他大加攻击。荣格同里敕尔一样，阅读了费希纳、洛采以及冯特的关于心理图像和内容的著作，他说："显现给里敕尔派基督徒的耶稣构成了记忆中从传统沿袭下来的所有意象的总和，即关于耶稣这个人的所有精神意象，连同我们所赋予这种意象整体的价值感。"[22]里敕尔认为"只有记忆是人们联系的媒介"，而且是"上帝或耶稣与我们自己"之间联系的媒介。[23]荣格进一步指责里敕尔，因为他谴责了一种鼓吹人们和上帝之间有直接联系的神秘主义，里敕尔认为这种体验通常都要经过一个人的个人记忆意象的个人和文化内容的中介。在1899年1月，当里敕尔的这番言论发表后，荣格当时可能放弃了记忆发挥媒介作用的观点，但是后来在1916年的一个声明中显示出他对一个类似观点的采纳，他宣称当耶稣死了以后，他的记忆意象出现在"人类的集体心灵"(我们的超越个人的长期记忆库)，并成为集体心灵的一个人格化的象征。记忆(集体心灵中的意象)在历史上的耶稣和现代个人的联系中起了媒介的作用。一个想法的原动力出自一个人的记忆中感情表达的声音。

记忆是意识的本质问题，因为如果我们理解了记忆，我们就理解了我们对自我连续性的个人体验。早期的实验心理学

家理解了这一点，这也是为什么这些研究者的兴趣如此集中在记忆上。[24]记忆也是遗传和进化生物学的本质问题。为什么孩子看起来像他们的父母？为什么他们看起来又多少有点不像他们的父母？从生物学的角度看，从一代到下一代什么东西是被"记住"了的？因此，进化的问题很快变成了生物记忆的变异问题。最重要的一点是，它成为了荣格的"问题"。荣格对记忆问题的早期兴趣是被进化生物学、里敕尔的神学和灵学（精神研究）所引发的，这种研究先是唯灵论的，接着是实验的，然后是心理分析的，最终被统一到他的集体无意识理论（1916）和原型理论（1919）中去。

资产阶级化和它的消解

从医学院毕业后，荣格1900年10月在布洛伊勒的带领下开始了他在贝格霍尔茨利的精神病学医生的生涯。贝格霍尔茨利不仅是苏黎士州的精神病患者的收容所，它还是苏黎士大学的精神病学门诊部，在那里，医学院的学生接受训练。荣格的第一个职务是助理医师（1900年），接着是高级助理医师（1902年），后又成为高级医师（1905年），成为仅次于布洛伊勒的人，直到1909年春荣格离开贝格霍尔茨利搬进了他在屈斯纳赫特的新居，在那里荣格把所有的精力都投入到他私人事务、写作、教学和心理分析运动中去。从1905年到1913年，荣格在苏黎士大学以编外讲师的身份任教。因此我们可以看出，在荣格的生活中，他作为一个医师和大学教授，成功地达到了中产阶级的生活水平，这一点与他的祖先的传

统有很大的关系。

1903 年 2 月 14 日，荣格与瑞士沙夫豪森一个富有的工业家的女儿埃玛·劳申巴赫结婚了。当时的瑞士法律规定，丈夫对妻子的资产有完全的继承权，并可以在未经妻子同意的情况下任意使用。与埃玛的婚姻所带来的经济收入，虽然不知道确切数额，却是荣格能够在瑞士维持一个资产阶级的生活水平的主要原因，正因为有这样的收入，荣格才能在 1909 到 1914 年间不断地改变职业，到这个时候，荣格已经中断了与他的最初的职业联合会或协会的一切联系。这是荣格抛弃资产阶级的许多外在虚荣进入到一种较少传统的、更现代的生活方式的一个主要表现。

在他于 1900 年 10 月在贝格霍尔茨利定居后不久，荣格的基督教资产阶级性格的基础就发生了破裂。与一个犹太病人的性接触震动了他的心灵。荣格内心矛盾的早期证据存在于他自己的词语联想实验报告中，这个证据在这项研究结果的首次发表(1904—1905)中带有很容易被识破的伪装。

在这篇报道中，荣格正是“19 号实验者”，他是一位“25 岁的医生”。在由下面一段话引出的一个特别的部分中，强调和分析了有关于荣格和这个犹太病人的性关系的整个“情结丛”：

在实验期间，实验者与一位年轻女人进行了接触。为了使实验更好懂，有一点必须被提及：这个年轻男人还没有摆脱青春期的内在矛盾，而且因为他所受的严格的基督教教育，他为自己对一个犹太女孩的偏爱十分担心。就让我们叫她为爱利丝·斯特恩吧：我们必须按实验的要求尽可能地接近事实。[25]

在1904年，当另一个“犹太女孩”，十八岁的萨维娜·斯皮尔瑞恩(1885—1941)到达贝格霍尔茨利后，荣格遇到了更大的挑战。斯皮尔瑞恩在1904年8月17日被诊断为“精神歇斯底里”症患者，自那以后一直到1905年7月1日她都作为一个病人留在贝格霍尔茨利。在此期间，她于1905年4月28日注册成了一名苏黎士大学的医科学生。[27]斯皮尔瑞恩是荣格遇到的第一例用精神分析疗法治疗的歇斯底里症患者。在取得了一定的医治效果后，斯皮尔瑞恩开始帮助荣格、瑞克林(Riklin)和他们的同事做词语联想实验。大约在这个时期荣格与斯皮尔瑞恩有了性的关系，而他们的这种相互的性吸引和关系在别的地方有记载。[28]他们的“亲密的性爱关系”可能是从1907年的某时开始的。[29]

在1907年一月和二月，荣格作为一个实验者参加了路德维希·宾斯万格在贝格霍尔茨利进行的联想实验。正如克尔注意到的那样，荣格与斯皮尔瑞恩的性关系和与此相关的内容在1901—1902年的早期草稿中曾得到表露，而在这第二次的治疗方案中则以“星星情结”的方式暴露得更为彻底。宾斯万格注意到荣格有几次把“星星”作为回应，这似乎与他对斯皮尔瑞恩的情结有关系。[30]

因此，即使在荣格早期生涯词语联想实验的报告中，我们已经看到雅利安和犹太民族的差异引起的第一次冲突，还有对荣格来说意义重大的词语“星星”(或太阳)的比喻。在这些年里，由于荣格幻想的焦点所在和他的秘密的性爱渴求，先是那个不知名的犹太女孩，然后是斯皮尔瑞恩都依次成为了荣格的“内心的星星”。

弗洛伊德和精神分析

荣格一生中的这几年也标志着他与弗洛伊德和精神分析学的密切联系的开始。正如我先前提到的那样，与弗洛伊德和精神分析学关系密切的这些年是荣格的历史传记中记载得最好的一部分，不需要再在这里做进一步的论述了。但是，重要的是记住这一点，在和弗洛伊德交往的这些年里，荣格从来没有放弃他在进化活力论、唯灵论、雅内的分裂心理学以及法国的临床传统和古代精神方面的兴趣——所有这些将在他与弗洛伊德决裂后发展起来的心理学中得到复活和会聚。

注 释

① 荣格 关于心理学的一些思考 第31页

② 荣格 同上 第31—32页

③ 荣格最有技巧地问道 "为什么有关历史上的耶稣的布道没有意义？为什么人们对参加科学讲座比去教堂更感兴趣？为什么他们更注意达尔文 海克尔和比希纳？"见《左芬格演讲集》第107页。

④ 戴维 德格鲁特 已经发现了海克尔晚期的一元论和冯 哈特曼的"潜意识哲学"之间的相似性 海克尔的《自然统一论理论 哲学史论文》波士顿 克里斯托福出版社 1965年 第38页

⑤ 荣格《关于心理学的一些思考 节选本 第136页

⑥ 荣格《左芬格演讲集》第105页

⑦ 同上 第93页 有关叔本华式的天才 见下文

⑧ 埃伦伯格详细地讨论了这一争论 见他的《卡尔 古斯塔夫 荣格》，第47—148页 或参见詹姆斯 希尔曼的《荣格思想的早期背景 斯特凡尼 朱姆斯坦—普莱斯威克关于 C G 荣格的导师 的注释》见《春天》(1976) 第123—136页

⑨ 荣格《精神病研究》《全集》第1卷（普林斯顿 普林斯顿大学出版社

1970)。

⑩ 詹姆斯·威奇格:"谢奥罗·弗洛内——一个真正的朋友"(《分析心理学杂志》1982年,第27期,第138—141页)。荣格实际上承认:比起弗洛伊德,弗洛内或许对他具有更加持久的影响,他也承认威廉·詹姆士对于他的著作的重要性……

⑪ 埃伦伯格:《卡尔·古斯塔夫·荣格》,第149页。

⑫《回忆·梦想·反思》,第30—32页。

⑬ 德琳卡《神经症的产生》。

⑭ 欲知此议题的进一步阐释,可参阅理查德·诺尔的《马克斯·诺尔道的堕落,C·G·荣格的污点》,《春天》55期(1994)。

⑮ 米切尔·阿什的《科学史中的学院派政治:德国的实验心理学,1879—1941》,《中欧历史》13期(1980):第263页。也可以参见玛丽莲·马歇尔和拉塞尔·文特所写的《威廉·冯特,招魂说,科学的假设》,见沃尔夫冈·布林格曼和R·D·特尼编:《冯特研究》(多伦多:霍格雷夫出版公司,1980),第158—175页。

⑯ 埃伦伯格:《无意识的发现》,674页。或参见安妮拉·雅费的《心理玄学:体验和理论,神秘主义和唯灵论,同步现象》,见于她的《C·G·荣格的著作和生平》。

⑰ 关于普雷沃斯特的女预言家(弗里德里克·豪费)对19世纪日耳曼统治的欧洲的重要性(这位女预言家的鬼魂附体发生在1827至1829年间,其中包括了通过幻想去往别的世界,和死者的交流,对新柏拉图式哲学的表述,还有一些医药的处方和草药的用法。这些都被克纳(1786—1862)记录在案。),参见埃伦伯格的《无意识的发现》一书第79—81页。曾经打动了歌德、荣格和尼采以及其他许多人的一部书是贾斯蒂纽斯·克纳的《普雷沃斯特的女预言家,越过我们的内心生活和精神世界的突出之处的开始》,2卷本(斯图加特—蒂宾根:科塔出版公司,1829)。

⑱ 在后来的出版物中,沙姆达萨尼认为荣格的著作实际上是"巫术心理学的课题"。

⑲ 荣格在这个地区出版的作品,发表在《实验研究》上。

⑳ 参看丹尼尔·沙克特的《内隐记忆:历史与当代地位》,《实验心理学杂

志：学习，记忆与认知》，第13期（1987）：第501—508页。当"在一个特定的情节中被编成密码的信息随后又被无意识地、非故意回忆性地表述时"，内隐的记忆就是显而易见的（第501页）。荣格和他的同事们其实正一直为此而努力，他们作了很多诸如词语联想和反应时间差异的实验，想要证明具有感情色彩的记忆在不知不觉之中，对主体当下行为的影响。沙克特赞扬19世纪心理学研究者的文献，认为它们"在受制的经验观察的基础上，最先记录了内隐记忆现象"（503页）。虽然沙克特没有提到弗卢努瓦，但关于内隐记忆的另一种说法当然是潜伏记忆。认知心理学家们也已经对此进行了新近的实验研究。最近，研究者艾伦·布朗和达纳·墨菲根据自己的研究写下了《潜伏记忆：对漫不经心的剽窃的描述》，《实验心理学杂志：学习，记忆与认知》15（1989）：第432—442页。

㉑ 举例来说，《精神病研究》中有着像《论歇斯底里型误读》（1904）和《潜伏记忆》（1905）这样的科学论文，也刊发了他关于巫婆"S. W."的博士论文，此文从潜伏记忆的角度分析了她在鬼魂附体状态下所说的内容。《实验研究》则登载了他的《记忆机能的实验观察》以及他在词联想方面的研究。

㉒ 荣格：《左芬格演讲集》，第102页。

㉓ 同上，第103—104页。

㉔ 可参阅例如道格拉斯·赫尔曼编：《从历史的角度看记忆：埃宾豪斯之前的文献》（纽约：施平格尔出版社，1988）。

㉕ 荣格和里克林的德文原作的英文译本"正常主体之间的联系"（1904）发表在《实验研究》上。也可参见威廉·麦圭尔的《荣格的复杂反应（1907）：宾斯万格主持的词联想实验》，《春天》（1984）：第1—34页。

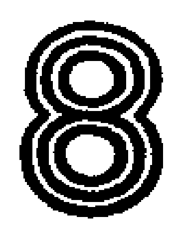
㉖ 荣格和里克林《正常主体之间的联系》，第210段。

㉗ 彼得·斯韦尔斯：《荣格没有说的》，《收获：荣格研究杂志》，38期（1992）：第30页。

㉘ 最好的资料当然是凯尔的《一个最危险的方法》。此书公开了荣格和斯皮尔瑞恩之间的关系，激起了众人浓厚的兴趣。他们的关系在一战以前广为人知，但后一代的信徒大多数对此并不清楚。

㉙ 卡罗泰努托：《神秘的对称》，第100页。

㉚ 在更早的报告中，这个"犹太小女孩"的化名被选为"爱丽斯·施特恩"，而"施特恩"是用来表示星星的德文词。



奥托·格罗斯,尼采主义和母权社会的新异教主义 1908

从退化理论中撤退

1908这一年是精神病学和精神分析运动历史上的一个转折点。就在这一年中,我们还发现了最早的证据,证明荣格灵魂中的资产阶级的基督教避难所已经被阿斯科纳新异教徒的波西米亚的下层社会入侵了。

布洛伊勒在这一年发表了一篇论文,第一次创造了"精神分裂症"这个术语。[①]布洛伊勒使用这个词来替换早发性痴呆症,后者是克雷佩林(Kraeplin)在1893年创造的,指的是日益严重地退化并可能导致死亡的那一类精神失常症。虽然布洛伊勒认识到这种无望的退化病例确实存在,但是他也用文件记录说有一大部分慢性病人的症状看起来很稳定,或者说平缓,甚至有极少的痊愈的例子。并不是所有的早发性痴呆症患者都会退化到死亡的地步。因此,布洛伊勒的新概念的提出是在精神病理学领域摆脱遗传退化理论支配的重要一步。

1908年1月16日，荣格在苏黎士市政厅发表了一篇关于"精神内容"的论文，并在1908年4月26至27日在奥地利萨尔茨堡(Salzburg)召开的第一届心理分析学大会上重复了论文的实质性思想。[②]在精神分析学反遗传的论点基础上，荣格也否认了早发性痴呆症完全由遗传退化的因素决定的观点，并且引证说童年所受的创伤在产生心理情结方面的作用，这些心理情结因而可能只是辅助性地激发了大脑中"毒素"的产生。[③]正如荣格以前的弗洛伊德派同事们(如曾在这个问题上与荣格辩论的卡尔·亚伯拉罕)所意识到的那样，荣格的理论并不是对他们较为喜欢的退化理论的完全抛弃，而正是在退化理论的基础上，精神分析学宣称自己是一门科学和治疗艺术。

还是在这一年，荣格的同事瑞克林发表并公开出版了对神话传说的第一次精神分析法。[④]这使得整个精神分析学运动进入了一个新的方向，因为在此之前它还是一项临床实践的运动，依靠对那些能够应答和对其梦及幻想作出联想的病人的观察。这就是坚持认为精神分析学是一门科学的观点的基础所在。但是神话和精灵的传说是无法应答的。因此，正如同克尔在《最危险的方法》中所说，正是在1908年，精神分析学变成了一种承担转化整个文化并修正其历史的使命的世界观。在1908年，精神分析运动的范围只限于医师的俱乐部，弗洛伊德想要保持这种状态："我们是医师，而且希望只有医师参与"。这是在1908年的萨尔茨堡会议上，弗洛伊德在奥托·格罗斯就"科学的文化前景"做演讲后对他说的话。[⑤]与弗洛伊德的愿望相悖，在这以后不久，精神分析学文献就开始同整个欧洲文化(文学，童话，神话，瓦格纳的歌剧，等等)纠

缠在了一起。正因为这样，它开始吸引艺术界和学术界知识渊博的人的更加广泛的关注。

奥托·格罗斯到达贝格霍尔茨利

1908年之所以重要还因为它标志着尼采主义的医师、精神分析学家和后来的无政府主义者格罗斯(1877—1920)和荣格的意义重大的相遇。很多人，包括弗洛伊德认为，格罗斯是一个聪明、有创造力和超凡魅力的人。⑥根据琼斯的说法，弗洛伊德"认为只有荣格和奥托·格罗斯是他的追随者中真正具有创造思想的人"。⑦奥托·格罗斯曾经写了很多见解深刻的精神病学和精神分析学的著作并曾受克雷佩林的领导在慕尼黑工作过。但他同时也陷入到了麻烦之中。他的吗啡和可卡因毒瘾使得他不得不(从1902年始)在贝格霍尔茨利和其他地方接受精神病住院治疗，到1908年5月他开始由荣格看护。他是新的性爱主义道德规范的最激进的提倡者，并对他的同代人中许多著名人物有着极大的影响力。他就像许多认识他的人写的小说中的人物一样。⑧格罗斯的加入对精神分析运动极有价值，不仅因为他的天赋，还因为他不是犹太人的后裔，也许最重要的一点是：他是汉斯·格罗斯(奥地利格拉茨的一个教授，也是现代科学犯罪学之父)的儿子。

格罗斯至少早在1904年就对弗洛伊德产生了兴趣，并在精神分析运动得到世界性公认的那一年(从1906年前后正式开始)成为了一个受人尊敬的参与者。但是，也就是在这段时间里他更深地陷入了慢性吗啡瘾中，而且，由于把尼采做为自

己的理论基础，格罗斯开始对如何改变德国社会的实践方法感兴趣。格罗斯把精神分析学作为实现尼采学说的实践手段，但是这却把精神分析学推人到了弗洛伊德、荣格和其他精神分析学家所反对的那一极端。格罗斯能够在施瓦宾(Schwabing)的咖啡馆里即兴召开通宵的精神分析学讨论会，并让那些为他的人格魅力所着迷的人们完全按照自己的性欲去发泄，而不顾忌羞耻和罪恶感。

很自然地，在1905年他从施瓦宾到了阿斯科纳，并在那儿断断续续地生活直到1913年。这是一个以格罗斯为主导的反文化的社交圈子，但是有一点应该明确：这个世界对1908年的弗洛伊德和荣格的资产阶级世界来说是完全陌生的，而且是十分可恶的。实际上，格罗斯的世界是我们熟悉的十九世纪波希米亚的世界——那个与资产阶级生活格格不人的艺术、青春、野心、吸毒、独创性和犯罪的变动的世界。对具有创新精神的地图绘制者亨利·米尔热而言，波希米亚保持着以下的边界："它北面与希望、工作、欢乐的气氛接壤，南面与必需和勇气接壤，东面和西面则靠着流言和医院。"[10]对于格罗斯生活、恋爱和死亡的波希米亚的世界轮廓来说，再没有比这更合适的描绘了。

到了1909年，很明显格罗斯已经臭名昭著了，于是弗洛伊德断言他是一个没有脊梁的人，从那以后，格罗斯的作品就很少在精神分析学的文献中被提及——这是格罗斯的作品之所以只在相对晚近的时候才被搜集和重印的主要原因。[11]

也许，格罗斯最著名的方面是，他与那些将被为主要文化名人的人，或与那些将在以后的岁月里向这些文化名人们传播格罗斯的尼采福音的人保持着联系。格罗斯著名的与冯·

里希特霍芬姐妹(即埃尔泽·雅费和弗里达·威克利,她们和格罗斯一样都是已婚)的暧昧的性爱关系以及这对姐妹将格罗斯的影响施加到其后来的情人身上(弗里达对她后来的丈夫D·H·劳伦斯,埃尔泽对她的导师和情人马克斯·韦伯和"小马克斯",即他的兄弟、同样是著名社会学家的阿尔弗雷德所传输的格罗斯的影响)都被马丁·格林记录下来了。[12]格罗斯的妻子弗里达·格罗斯(冯·里希特霍芬姐妹的一个老朋友)和埃尔泽·雅费都在1907年为他生下了儿子,两个母亲都将儿子取名为彼得。马克斯·韦伯是雅费为格罗斯所生的儿子的监护人。[13]因为雅费是马克斯和玛丽安娜·韦伯在海登堡的社團(一个知识分子清谈和家长式资产阶级基督教的崇拜阿波罗的团体)中的学生和亲密伙伴,格罗斯很快就被认为是一个很有魅力但却很危险的尼采式的非道德的倡导者。

在1906和1907年格罗斯与雅费和她的丈夫埃德加一起在他们海登堡的家中呆了一段时间,终于也使得后者——韦伯的一个密友——接受了他的新的性道德。在此期间格罗斯遇到了韦伯一家,在1907年9月13日给雅费的一封信中马克斯认为格罗斯"有一种几乎超凡的魅力"。[14]这封信之所以重要还因为它包括了韦伯拒绝接纳格罗斯在1907年夏向《社会科学档案》投稿的一篇文章的理由。文章的标题是"关于心理学的统治地位,始于尼采和弗洛伊德的心理学至上论"。韦伯把文章的手稿交给了雅费,让她转交给格罗斯,韦伯认为这篇论文不是一篇学术作品而是充满了关于社会改革的心理学道德规范的形而上学思考。因此,韦伯告诉雅费,"对我来说,没有必要把这些显然无可避免的尿布在我们的刊物上洗干

净。”[15]

大约在这个时候，韦伯已经阅读了关于弗洛伊德现有的一些主要著作，包括：

毫无疑问，在解释文化历史的整个序列的现象中，弗洛伊德的思想将成为一种非常重要的资源，特别是在解释宗教、礼节、道德的历史中——虽然从一个文化历史学者的观点来看，它的重要性决没有弗洛伊德和他的追随者们（在他们可以理解的发现的热情和欢乐中）假定的那样普遍。[16]

从 1908 年开始，这确实是精神分析运动采取的方向。但是，早在 1907 年，韦伯就发现在弗洛伊德的圈子中已经以弗洛伊德的天才和人格为中心，形成了一个颇具吸引力的学派，而那些心理分析学家如格罗斯（甚至还有当时的荣格）则有力地改变了他们的学说，把它变成了似乎是诉诸于体验的宗教。韦伯在他对格罗斯的手稿的批评中如此评价：

像这样的绝对命令："到弗洛伊德那儿去，或者到我们——他的学生——这儿来，来学习有关你自己和你的行为的历史真理；否则你就是个胆小鬼，"不仅暴露了精神病学家和心理顾问有些天真的"部门爱国主义"，而且由于它很不幸的和"卫生学的"动机的混和使它丧失了任何道德规范的价值。但是，正如我已指出的那样，从这篇由始至终谈论道德的文章中，我看不见任何实践的公式，而只有在心理学帮助下的"认识自己的义务"。哪儿有最轻微的那些相对论的理想的价值存在的迹象？这些价值是对"旧的"、"不确定的"价值进行批判的基础。[17]

韦伯对构成格罗斯所采用的精神分析技术的基础的、尼采式的"伪解放"哲学的批判，同样也适用于荣格早期的团体

以及延续至今的荣格主义者运动。如果威力无比的转变和革新可以作为对个性化的承诺，那么在这种新的存在状态下到底哪有实质性的价值呢？对这种威力无比的永久性的进化的确信使得人们更加易于受那些精英的影响，这些精英自己宣称对这个“程序”的模糊不清的过程“无所不知”，而他们则向客户承诺将向他们提供知识并以此谋生。这是韦伯早就发现并警告过的一个危险。

雅费的怀孕和格罗斯在1907年到达海德堡打扰了韦伯夫妇并引发了一场关于激情在由道德唯心主义指导的中产阶级生活中的角色的辩论。韦伯夫妇与格罗斯及其追随者发生对抗，而玛丽安娜·韦伯则以第三人称传记作者的角度说“他们与‘精神病学思潮’的拥护者进行了无休止的讨论”。[18] 韦伯夫妇受到了格罗斯信徒的震动，但是他们没有发动一场谴责他们的运动，而是试着去理解这些年轻的性爱上的革命者。“的确，韦伯夫妇不得不佩服那些敢于冒险犯罪然后又战胜了这种罪行的人的勇气”。[19]

以下是玛丽安娜·韦伯在关于她丈夫的传记对格罗斯及其思想的描绘：

一个年轻的心理学家，弗洛伊德的一个信徒，凭着他聪明的头脑获得了相当的影响。他以自己的方式解释了他的导师的新洞见，并从中引出了激进的结论，宣布说一种性爱共产主义，与通常所说的“新道德”相比更加无害。他的信条的逻辑如下：色情主义对增强生命的价值是如此之大，以至于它必需摆脱外在顾虑和法律等的束缚，更重要的是，避免与日常生活融为一体。如果，婚姻暂时仍然必需作为对妇女和孩子的照顾而继续存在，爱情就应该在

这个领域之外欢庆。不管对方得到怎样的性爱刺激，丈夫和妻子都不应该互相嫉妒。嫉妒是某种卑鄙的东西。就像一个人有好几个朋友一样，人们也可以在不同时期有一些不同性伙伴并彼此"忠于"对方。但是对单独的一个人保持永久的感情只是幻想，因此性关系的唯一性也是一个谎言。与同一个人经常的直接接触肯定会减弱爱情的力量。在此基础上建立的性爱需要多方面的满足。一夫一妻制的限制"压抑"了自然的冲动，对心理健康不利。因此，远离那些阻碍人们获得新体验的镣铐吧，自由的爱将拯救全世界。[20]

但是，正如韦伯夫妇发现的那样，"把某种精神病学的见识构筑到拯救世界的预言中是一种幻觉。"[21]确实，马克斯·韦伯能够敏锐地概括道，"既然'精神病学的道德'只要求'承认你自己所是的和你所渴望的'，它实际上对道德的本质就没有提出任何新的要求。"[22]格罗斯眼中的尼采的心理分析的道德也许只是提倡作为个性化的某种永恒的狄俄尼索斯式的革命，在韦伯夫妇的眼里它是令人讨厌并且很危险的。但是，他们很难说服他们的某些朋友接受这一新道德只是一个错觉的观点，而当他们周围的婚姻扭曲和破裂的时候，他们只能冷眼旁观。

玛丽安娜·韦伯说道："相信弗洛伊德学说的人成功了，他的学说找到了信徒。在他的影响下男人和女人都变得敢于拿他们自己和他们伴侣的精神幸福来冒险了。"如果说有谁在与格罗斯的直接接触中，通过对这种性爱的尼采哲学的经历而遭受了巨大的个人转变的话，这个人就是荣格。

“我的孪生兄弟”

在弗洛伊德的建议下，在萨尔茨堡的会议（格罗斯也参加了这个会议）后不久，荣格开始了一项旨在把格罗斯从他的毒瘾中拯救出来的集中的精神分析疗法。五月份，格罗斯以一个病人的身份来到贝格霍尔茨利。尽管有着某种色情的诱惑，尽管有对精神分析及其性纠缠的兴趣，1908 年的荣格仍然是一个很出色的十九世纪中产阶级基督教的医师。虽然在哲学上自己也是一个尼采主义者，但他憎恨格罗斯在尼采的名义下做出来的一切（滥用麻醉剂，性生活放荡，甚至纵酒狂欢）。在 1907 年荣格在一个会议上与格罗斯见面后（荣格在这个会议上第一次公开捍卫弗洛伊德），荣格写了一封信给弗洛伊德，在这封信里他首次承认了羡慕精神分析学家马克斯·伊廷顿（Max Eitington）的“多配偶制本能的无拘无束的精神发泄”，接着他对与格罗斯的思想十分相似的思想进行了谴责：

格罗斯博士告诉我，他通过把人们转变成为性爱的非道德主义者而迅速结束了移情。他说在分析学家看来移情及持续的固着只是一夫一妻制的符号，同样的也是压抑的症状。神经病患者的真实健康状态是性爱的非道德。因此他将你和尼采相提并论。但是，对我来说这种性爱的压抑似乎是文明的一个十分重要和不可或缺的要素，虽然对很多劣等人来说是致病的。尽管如此，在世界的药膏里不可避免的有一些苍蝇。文明不正是体现为不幸的果实吗？我觉得格罗斯因赶性

爱的短命时髦而太离谱了，这既不明智，也不高雅，仅仅只是方便，因此它绝对不是文明的因素。[23]

既然这样，当格罗斯同意接受治疗后，在琼斯于1908年5月13日给弗洛伊德写的一封信中发现如下的陈述就不足为奇了："我听说荣格将要给格罗斯作精神病治疗，我对此很担忧，因为荣格不是一个善于隐藏自己感情的人，而且他对格罗斯有一股十分强烈的厌恶感；还有，他们两人对道德问题的看法有着本质性的分歧。无论如何，我们只有期待最好的结果了。"[24]

但结果是荣格、而不是格罗斯在这个过程中被转变了。荣格的态度发生了令人吃惊的逆转。荣格和格罗斯在一起度过了一些十二个小时甚至更长的令人疲乏不堪的分析课，荣格这样告诉弗洛伊德："我一固执，他就给我做精神分析。这样对我自己的心理健康大有好处。"[25]在这一切结束前，甚至当格罗斯突然从花园的墙上跳出去试图逃脱以重新吸毒时，十分失望的荣格仍然能够说："无论如何他仍然是我的朋友，因为本质上他是一个有着不平凡思想的很好、很友善的人……因为在格罗斯的身上我发现了自己真实本性的很多方面，所以他看起来常常像是我的孪生兄弟——除了早发性痴呆症以外。"[26]

在格罗斯身上荣格看到了自己的什么？在与格罗斯相遇以后，基于自己的兴趣和行为，荣格发现他更加现代，更加非理性，更加情绪激昂了，而且身上希腊式的沉着或者说中产阶级基督教的态度比起他以前自认为的要少了。荣格开始用新的、现代的观点来审视自己、审视他的一生。格罗斯帮助荣格开始了从中产阶级基督教到现代意识的困难转变。也许，经

过大约一百万年的进化、而在近几千年才文明化的人类的自然状态确实是我们祖先最初的多配偶制。如同达尔文所暗示的那样，如果种族的复杂的适应性仅仅是逐渐地在长期的时间内形成的，那么人类也许就没有足够的时间去发展出能满足文明世界要求的新的复杂的适应性了。因此，对于某种生命形式——其复杂的适应性（诸如大脑、人的思想或灵魂）仅适合于狩猎者或采集者结合体的部落生活——来说，文明的城市生活及其道德和社会限制将会是一种摧毁性的，导致病态的障碍。就是这种认为祖传的生物学对我们现在的行为有着巨大的决定性影响力的观点被一些世纪末的名人（如荣格和格罗斯）广泛持有，虽然不是以这些精确的术语来加以表达的。如果他们现在还活着的话，他们将会很惊奇地发现：在二十世纪九十年代的社会生物学家和"进化人格心理学家"的著作中，这种从祖先那儿传下来的建立在生物学基础上的多配偶制的冲动作为决定人类社会行为的主要力量的观念取得了科学优势。[27]

由于与格罗斯的相遇，荣格与斯皮尔瑞恩的关系有了一个突然的、性的转变。在此之前荣格与斯皮尔瑞恩是否有过性关系不得而知，但是在格罗斯使荣格转向了他的哲学以后，这种可能性无疑是大大增加了。1908 年末或 1909 年的某个时候，斯皮尔瑞恩在日记中写道：

我很沮丧的坐在那儿等他。现在他来了，散发着快乐的光芒，并且很激动地告诉我关于格罗斯的事，关于他刚刚从格罗斯那儿接受的观点（例如多配偶制）；他再也不愿意压抑自己对我的感情，他承认我是他第一个，也是最亲密的女朋友，等等，等等（当然不包括他的妻子），他要把他自己的所有事情

都告诉我。[28]

在1909和1910年荣格给弗洛伊德的信中，我们可以看到荣格承认他的"多配偶制成分"使他陷入了与斯皮尔瑞恩的流言中，[29]后来荣格私下里说道"对我来说，一个美满的婚姻的先决条件似乎就是对不忠的允许。我也已学到了很多"。[30]很明显，到此时荣格已经接受了格罗斯的语言和哲学。此时他已开始了对于神话学的认真研究，并且受到了巴霍芬(1815—1887)设想的史前母系社会中多配偶制的中心角色的启发，巴霍芬是一位著名的、有偏执倾向的隐居学者，他在巴塞尔因对父系家庭基础上犹太教与基督教所共有的社会观念的挑战而成了当地的名人。巴霍芬在学术界声名狼藉，但是虽然他被看作一个局外人，却能取得他家乡的教授们(包括尼采)的欢心。荣格报道说，看见了他心目中学术界的英雄布尔克哈特和巴霍芬在巴塞尔的大街并肩而行，而他——同大多数受过教育的人一样——肯定也知道巴霍芬理论的令人反感的含义。[31]格罗斯也是这样。但是格罗斯对把这些理论应用于实际却很感兴趣。

注　释

① 欧根·布洛伊勒：《早发性痴呆的预后症状——精神分裂群体》，见《精神病学普通杂志》，65(1908)：436—464页。

② C·G·荣格《精神的内涵》(1908)，《精神病的精神源起》，《全集》卷3(纽约：万神殿出版公司，1960)。

③ 人们经常错误地认为(荣格主义者的出版物中也常常错误地报道说)，荣格提出了第一个有关精神分裂症的生物化学理论。而实际上，他仅有的创见是：这种"生物毒素(指的是精神分裂)能够在某种特定的环境下产生，比如说因为身体受伤，而不仅仅是生命遗传所致。"

④ 此文发表的时候，采用的是威廉·阿兰森·怀特的英文译本《神话故事中愿望的达成和其中的象征主义》，见《有关神经和精神疾病的专门论文》，第21期（纽约：《神经和精神疾病杂志》，1915）。关于里克林，参见迪特尔·鲍曼：《纪念弗朗茨·里克林》，《春天》（1970）：第1—6页。

⑤ 沃尔夫冈·施文特克尔的《作为生活模式的热情：马克思·韦伯，奥托·格罗斯的团体和性欲》，见奥姆森和奥斯特哈麦尔：《马克思·韦伯及与他的同代人》，第488页。

⑥ 关于格罗斯的文献不多，但正在增加。最优秀的单行本当属伊曼纽尔·赫维茨的《奥托·格罗斯："天堂"——弗洛伊德与荣格的探求者》（苏黎士和法兰克福：苏坎普出版社，1979）；英文作品可参看格林选集中的《冯·里希特霍芬姐妹》和《真理的巅峰》。有关格罗斯和韦伯圈子的关系，可参阅尼古拉斯·佐姆伯特的"马克斯·韦伯和奥托·格罗斯：科学，政治，性爱间的关系"，《政治思潮史》，第8期（1987）第132—152页。

⑦ 恩斯特·琼斯：《弗洛伊德的工作与生活，第2卷：成熟的年代（1901—1919）》（纽约：基础丛书，1955）。琼斯从1908年2月27日弗洛伊德给荣格的那封信中，获得了这些资料。（参见麦圭尔编的《荣格/弗洛伊德书信集》，第126页，74F）。琼斯认为格罗斯1904年写的一篇文章以及1907年出的一本书能够代表精神分析学，书中将弗洛伊德理论和当今的关于早发性痴呆症和躁狂型抑郁的知识作了比较。琼斯将格罗斯比作"一个后来不幸成了精神分裂者的天才"（第29页）。琼斯也承认"他是我进行精神分析实践的第一位导师，当他为病人治疗时我常常在场"。

⑧ J·E·麦克尔斯：《性爱与无政府主义：奥托·格罗斯对德国表现主义作家的影响》（纽约：彼得·朗《犹他州文学和语言学研究》，24期，1983）。

⑨ 欲了解汉斯·格罗斯的历史意义，以及为什么他似乎被这么多的历史书籍所忽略，请看威廉·约翰斯顿：《奥地利的思想》（伯克莱和洛杉矶：加利福尼亚大学出版社，1972年），第94—95页。

⑩ 亨利·米尔热：《波希米亚的生活》（巴黎，1849年），第14页。此文译自杰罗尔德·西格尔：《放荡不羁的巴黎：文化政治与资产阶级生活的边界，1830—1930》（纽约：瓦伊金出版社，1986），第3页。西格尔还为我们提供了一篇很有价值的传记体的短文：《波希米亚的历史》。其他关于欧洲历史上的反资产阶级或

非资产阶级亚文化群的更详尽的记录，可参阅德国社会学家赫尔穆特·克罗伊策：《放荡不羁的文化界对其描述的文献》(斯图加特：1968)。在这些之外，当然还须加上由格林提供的关于放荡不羁的文化界的文献资料。

⑪ 这些材料出自库尔特·克里勒编辑的选集：《奥托·格罗斯——从性爱缺乏到社会灾难》(法兰克福：罗宾逊出版社，1980)。有关奥托·格罗斯的作品至今还没有英文的版本。

⑫ 格林：《冯·里希特霍芬姐妹》。

⑬ 参见松巴特：《马克斯·韦伯与奥托·格罗斯》。

⑭ 施文特克尔在他的《作为一种生活模式的热情》中引用了这一段(第483页和495页)。原信的缩写本出现在爱德华·鲍姆加滕所编：《马克斯·韦伯：其人其作》(蒂宾根：莫尔出版公司，1964)，第644—48页。

⑮ 韦伯：《马克斯·韦伯》，第377页。韦伯在信中对于格罗斯的批评在第375—380页又被详细重复了一遍。

⑯ 同上，第376页。

⑰ 同上，第379页。

⑱ 韦伯：《马克斯·韦伯》，第375页。这是一本很有价值的书，它详尽地记录了韦伯的海德堡圈子里的故事，其中有乔治·席美尔，卢卡奇，卡尔·雅斯贝尔斯和其他许多著名学者以及政治和文学名人。

⑲ 同上。

⑳ 同上，第374页。

㉑ 同上，第380页。

㉒ 同上，第387—379页。

㉓ 麦圭尔：《荣格/弗洛伊德书信集》，第90页(第46J封信)。

㉔ 帕斯考斯卡斯：《西格蒙德·弗洛伊德和恩斯特·琼斯书信全集》，第一页(信1)。

㉕ 麦圭尔：《荣格/弗洛伊德书信集》，第153页(第95J封信)。

㉖ 同上，第156页(第98J封信)。也可参阅荣格在1908年9月9日写给弗洛伊德的信(第108J封信)。这封信透露出他期望能与弗洛伊德再进行一次面对面的交流，因为他刚刚在和格罗斯的互相分析中与之作了一次灵魂的交谈，"从这方面来讲，格罗斯和我完全是对立的，但不管他有多么难对付，这次交谈给

了我数不尽的好处。尽管他的谈话中有许多讽刺，但谈话依然很刺激。令我久久不能忘怀"(第 171 页)。

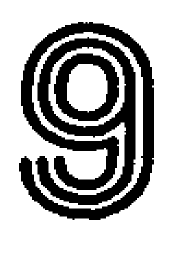
㉗ 大卫·巴斯《建立在生物学基础上的人格心理学》,《人格杂志》58 期(1990 年):第 1—16 页;大卫·巴斯《进化中的人格心理学》,《心理学年鉴》42 期(1991 年):第 459—492 页;大卫·巴斯《人类求偶喜好的性别差异:在 37 种文化里得到验证的革命性假设》,《行为和思维科学》12 期(1989):第 1—49 页。其中的核心思想，即进化的影响导致了人类具有多配偶制的本性，在海伦·费希尔的《爱的解析:一夫一妻制、通奸与离婚的自然史》(纽约:W·W·诺顿出版公司,1992)中得到了从社会生物学角度进行的广泛论证。另外一个与此相关的理论，一经提出就引起了众人的争议。它的提出者是西安大略州立大学的教授:J·菲利普·拉什顿，理论名为"不同 k 理论"。他认为个人在性格和行为方面的差异决定于一个人生理遗传下来的"繁衍策略"，以及从"r"到"k"的连续性:即，从最大数量的繁衍后代但不给予任何关爱(极端的 r——战略)到少繁衍而给予后代广泛的教养(极端的 k——战略)。现存的物种如牡蛎，每年产卵 5 亿个，都不予照顾，它们即是最好的 r 型例子;而 k 型的绝佳范例当属人类。拉什顿认为有一些人因为继承了一些非人类的因素，而产生了较强的 r 型性格(多配偶倾向)。要知道，按照达尔文的进化论，牡蛎，人，甚至真菌，各种各样的生物都源自同一个祖先，而这个祖先在几百万年的时间里，曾保持过 r 型的策略。因此，从进化认识论的角度而言，人类生活，尤其是人类文明的微不足道的时期，并不足以抹煞深深植根于我们祖先之中的 r 型繁衍策略。请参阅 J·P·拉什顿的《不同 k 理论:个人与集体差异的社会生理学》,《性格与个体差异》第六期(1985):第 441—452 页;还有《弗朗西斯·高尔顿先生，渐成说规则，基因相似性理论，以及人类生命史分析》,《人性学杂志》58 期(1990):第 117—140 页。

㉘ 卡罗泰努托:《神秘的对称》,第 107 页。

㉙ 麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》第 207 页(信 133j)。

㉚ 同上，第 289 页(第 175J 封信)。

㉛ 请参阅菲利普·沃尔夫—温德格:《C·G·荣格—巴霍芬，布尔克哈特和巴塞尔》,《春天》(1976):第 137—147 页。



“妈妈！妈妈！这声音太奇怪了！”——J·J·巴霍芬、奥托·格罗斯、斯特凡·格奥尔格和荣格

母权制和多配偶制

和格罗斯相处了那么长时间，一定让荣格知道了格罗斯对韦伯及其团体的抵触，同时也让他知道了格罗斯的性关系、他的私生子和对施瓦宾-阿斯科纳反文化联盟的深深涉入，荣格太中产阶级化了，他可不敢为了深入自身的心灵世界而把自己的事业当作赌注。这样的分析中当然也包括大剂量的格罗斯自己的世界观，一种性解放的生命哲学和尼采的灵性；还有他所谈到的在阿斯科纳的新异教主义者中所进行的事业。对于我们的讨论来说，最重要的一点在于荣格也许听到了格罗斯阐发他对阿斯科纳自然哲学中太阳崇拜理论的吸收和借鉴（如果不是实践的话）。荣格也一定听到了格罗斯解释巴霍芬的人类社会母权制的起源论，而格罗斯和其他的阿斯科纳的人们正想通过他们共同的社会实验，把此理论重新介绍到欧洲，特别

是父权制的德国。格罗斯在这些领域内的执着努力都被详尽地记录在格林的精彩作品之中。

据格林的说法："奥托·格罗斯对每一种异教学说都很熟悉"，他的学说攻击的目标不仅仅是基督教，而且也包括了在西方世界以基督教为中心成长起来的、并已大规模地阻止和取代了基督教的世俗信仰的整个体系。[①]就像其他很多的为施瓦宾-阿斯科纳反文化所吸引的人一样，格罗斯也沉迷于回归到前基督的社会形式和异教的精神性的思想之中——在他的设想中这也包括从事神圣的群交的自由，就如同他想象中的我们的祖先所做的那样。晚年的格罗斯甚至在狂热的性爱（他称之为"阿斯塔特教派"[②]）的基础上，发展了一种新的精神治疗形式。到了1911年，当格罗斯的哲学和他的狂欢实践得到了认真的关注之后，荣格可能是针对格罗斯，这样写道："我们不能把基督教的禁欲象征看成是一种特殊的道德生活，同样的，阳具崇拜和性爱崇拜的存在也并不意味着淫荡的生活。"[③]

到1906年与冯·里希特霍芬姐妹会面及1907年与荣格相会之时，格罗斯已经超越了他在精神病学、哲学和精神分析学方面的训练，开始发展一种生命哲学，这种哲学还将巴霍芬的远古人类多配偶制和母权制理论结合起来。

巴　霍　芬

尽管巴霍芬对尼采、弗洛伊德、荣格的重大影响并没有太多见诸于文字，但埃伦伯格仍然把注意力集中于此，作出了

自己的贡献。他写到："巴霍芬的思想通过各种渠道，影响着精神病学的圈子，而且他对运动精神病学的影响十分深远。"[5]在20世纪，由于荣格运动的宣传，巴霍芬在西方文化中颇具影响，而巴霍芬思想的强有力的根源则可能是在格罗斯及受格罗斯影响的荣格那里。巴霍芬的思想也受到了许多其他著名学者的认真对待，比如说像荣格的同事和好友，印度学研究者海因里希·齐默尔。[6]

巴霍芬在19世纪50年代，花费了大量的时间来分析希腊-罗马文化的遗迹，不论是在图书馆还是在远赴意大利的旅途中，他都在为此而努力地工作，以试图破解出很多古代的符号的隐意，他开始相信他正在寻找一段已被遗忘的人类经历的轨迹，这段轨迹实际上是属于史前的文明。他认为，他正在寻找母权制的证据，而这段历史却被替代它的父权制社会故意地抹杀了。他的思想的形成初现于一本有关太平间的符号论的早期著作，而他的主要理论则在1861年出版的《母性的法则》[7]一书中被真正地、清晰地勾勒了出来。此书反映19世纪德国知识分子历史的一些主流思潮，特别是那些有关于世俗天堂和对"冥府"力量的痴迷的思潮。[8]在荣格的私人图书馆中，还保存着1897年版的《母性的法则》以及巴霍芬的其他几卷作品。[9]

巴霍芬假设人类的发展经过了三个阶段，第一阶段是多配偶制度，男女双方平等；第二阶段，母权制；第三阶段，即现在的父权制。需要指出，虽然一些现代的女权主义者支持史前母权制的思想，但这种制度既没有先例，也没有任何关于这样一个社会存在的不会引起争论的史前证据。尽管一些人类学家和社会生物学家已发现了佐证，知道了在多配偶制的史

前社会，存在着男女平权的现象。[10]

巴霍芬对于人类的发展阶段作了以下的划分：

1. “群婚”阶段。在这个野蛮的、听凭本能的、游牧的、共产主义式的、解放的社会里，多配偶制（包括一夫多妻制和一妻多夫制）就是其规范。两性都过着自由的、率性的生活，当然依照十九世纪中产阶级的标准，这种生活也许只能被称作残酷的或野蛮的。那时候，没有农业，没有婚姻，女人们是自由的、乱交的，她们不知道，也不关心谁是孩子的生身父亲。“地球上人类的”这一阶段的女神在尘世间的象征是古代形式的阿佛洛狄特。

2. 历史的第二阶段就是真正的母权阶段。巴霍芬讲到在这个阴历的阶段中，农业成为了经济和社会的基础，这样的社会当然认同大地母亲的意义。旨在促进以平等主义价值为基础的社会的持续发展的最初的法律产生了。在这个社会中，弑母是最严重的罪行。人的身体和大地受到了广泛的尊崇，而精神或智力则不受重视。黑夜与地下岩洞的黑暗被提到了神圣的高度，夜间或私下进行的加入神秘主义的入教仪式也始于此时。人们还热衷于同死者及其幽灵的接触。巴霍芬认为希腊文明中的依洛西斯神秘主义就源于这个母权阶段。当然，这时期伟大的女神当属依洛西斯之母得墨忒耳。这种看法是恰当的，因为得墨忒耳是谷神，而巴霍芬相信农业是女人发明的。

3. 第二阶段后的一个相对简短的过渡阶段，以狄俄尼索斯为最主要的崇拜对象。这个阶段直接通向以太阳为象征，尊崇知识阶层，由男性统治的现阶段的父权社会。到了这个时期，阿波罗成了主神。父权社会一旦确立，所有与母权社会

有关的迹象就被有系统地清除了出去，虽然在巴霍芬看来随处都还存在着这种迹象——就如同勃拉瓦茨基曾宣称在世界各大宗教和哲学中都发现了隐蔽的“神秘原则”的证据一样。

在父权色彩浓厚的日耳曼人统治的欧洲，巴霍芬的理论遭到了来自大国学者和文化批评家的忽略与攻击。直到“世纪末”时，他的想法才风行一时（不管这让学术界多么尴尬）。1900年，当玛丽安娜·韦伯开始致力于写她的第一本书《法律发展中的妻子和母亲》的时候，她在构建自己的反对男权制婚姻的论点之前，先花了相当大的篇幅攻击巴霍芬和弗雷德里希·恩格斯的母权制理论。[11]这一卷中，京特·罗特写道：“玛丽安娜·韦伯的词句为整篇文章染上了一层雄辩的粉饰，读起来就像是对德国法律和德国丈夫的一般控诉。”[12]尽管如此，对父权制结构的非难并不一定意味着赞同巴霍芬，回归母权制。实际上，在那时候的学术作品中，如果用赞同的口气引用巴霍芬的话，只会毁灭一个人的学术前途与信誉。用一个现代的类比，巴霍芬就像是他那时代的埃里克·冯·德尼肯。所以，尽管荣格对他充满了敬意，也只在20卷本的《荣格全集》中，引了一次巴霍芬，而且还是在他晚年的一篇论文里。

格罗斯可就完全不同了。1913年，他的四篇文章发表在以无政府主义、共产主义、性解放为标榜的杂志《行动》上。这些文章，是他离开阿斯科纳后写于柏林的近作，集中了他在研究了尼采主义、精神分析、无政府主义、乌托邦主义和巴霍芬理论后得出的综合。多年来，他在专业会议上，咖啡馆里，出版物上，甚至和荣格的讨论会上曾经拥护过这些思想。格罗斯的《如何战胜文化危机》一文发表在1913年4月的《行动》杂志上，在文中格罗斯用革命性的言辞做了下面的论述。

荣格1912年的论文《心理学的新路》以及他在第一次世界大战期间所写的一些文章，都引用了此文。[13]

格罗斯在一开始就提出："无意识心理学是革命的哲学。"心理分析可以激发出人精神中的反抗，由此，进一步地解放出在无意识状态下被束缚着的个性。尼采的精神和弗洛伊德的方法开启了将来有望实现的对所有价值的重估。弗洛伊德的方法非常实用，通过它，我们能解放无意识，得到经验性的知识，进而了解自身。一种新的伦理产生了，它建立在这样一种道德绝对命令的基础上，即：真正地认识自己和自己的邻人。接下来，格罗斯详细说明了这样的观点：我们以后将会意识到：我们只是我们的真正潜在自我的碎片，这种破裂部分地是由于我们性生活的冲突。性欲是永恒的内在冲突的动因。不过，这些冲突既源于童年时外部世界施加于个人的悲剧性欺骗，也归因于个性与自己内心的权威之间的冲突。从前的革命之所以胜利就因为革命者在自己的精神中确立了内在的权威，而这样的结果就是建立起了父权色彩更浓的政府。我们还必须要弄清楚，权威的根源出自家庭，由父权制家庭结构引起的性与权威的联合，禁锢着每一个人的个性。高层文化中的危机是由于妻子和家庭都处于奴隶制的束缚之中。格罗斯概括道：在无意识心理学的帮助下，今天的革命者，从最基本的形式——父亲和父权制开始，反抗压迫。而将要来临的革命则要迎来母权制的回归。

巴霍芬对此文的影响非常明显。尼古劳斯·松巴特在评论格林的《冯·里希特霍芬》时写到："在这里，奥托·格罗斯在理智层面上参与了世纪之交发生在施瓦宾的母权制的神话，它是作为男性专制的社会的对立面而存在的。"[14]巴霍芬

的母权制理想不仅联系着新的性伦理（如格罗斯所注重的多配偶制，以及后来荣格的接受和实践），同时也带有政治的和社会的目标。后来巴霍芬的理论在反文化圈子里风行一时，松巴特为我们绘声绘色地描述了当时的社会环境与气氛：

德国浪漫主义的分支、宗教哲学、神话、崇拜玛利亚的异教、非理性的抗议行动、神秘的东方教派神学，从这么多的资源中汲取出一种观念，这观念随着另类者（包括作家、艺术家、同性恋者、被冷落的女伯爵、教授的女儿、面临认同危机的犹太人等）团体深夜的聚谈，而日渐发展起来。这种观念集中于一个史前的、无政府的，秩序良好到令人惊讶程度的理想社会，在这个黄金时代，人类充满了喜悦，因为人们并不为他们自己而攫取权利，私人的财产也不是权利的基础，国家不是统治的工具；那个时代里，战争还没有成为各个民族间“时常要发生的交流形式”，女性，或者说的更准确些，女性的原则决定着社会化和文化生活的形式。[15]

在所有这些夜谈中，最有名的也许当属 1897—1903 年间，在施瓦宾-慕尼黑团体的宇宙学派[16]中进行的谈话。其中的主要成员有：自由学者阿尔弗雷德·舒勒（1865—1923）、哲学家兼笔迹学家路德维希·克拉格斯（1872—1956）——他们二人在后来的民族运动中名噪一时——慕尼黑大学的文学教授兼犹太诗人卡尔·伍尔夫斯凯尔、偶然出现的著名诗人斯特凡·格奥尔格（1868—1933）。1903 年以后，格奥尔格有了他自己的圈子——格奥尔格团体，尽管他自己看不起政治，但他的诗所采用的民族形象，激励了很多民族政治运动中的著名人物。格奥尔格创制了一个艺术化的神秘主义教派，其中包括背诵预言诗，仪式上的驱邪物和长袍，佩戴主教冠等

等。[17]这类正式的着装礼仪和欧洲各个神秘主义团体都有着联系,并在法国颓废的"撒旦崇拜者"运动以及稍晚些的19世纪80年代英格兰金色黎明运动中炼金术团体的文化精英们(包括W·B·叶芝)中间又得到了复兴。[18]这群由年轻人(舒勒32岁,其他人都是20多岁)所组成的团体聚在一起,边读边讨论神话、文化史和文学。对荣格影响最大的三位作家——尼采、卡鲁斯、巴霍芬——也都是他们喜爱的作家。[19]

1899年,克拉格斯把巴霍芬的《母性的法则》一书介绍给团体里的成员,由此掀起了集中研究巴霍芬理论、并探究其含意的高潮。[20]不久以后,宇宙论团体实行了礼仪的更新,向大地母亲致以崇拜,在理论上,将巴霍芬的群婚理论提到了很高的位置,并实行了它的最初阶段。[21]这一教派公开反对犹太-基督教文化和资产阶级。1903年,克拉格斯和舒勒与格奥尔格和沃尔夫斯凯尔因为前两位的反犹太主义一再升温,终于决裂,此后,克拉格斯和舒勒将他们的大地崇拜思想及群婚主义与进化论生物学活力论融为一体,并且推动了建立在对"血"的神秘主义的神圣化基础上的民族异教主义。最终,他们与迪德里希斯及其血液组织,还有德国青年运动的成员们一起,参与到太阳崇拜仪式和其他的民族新异教的精神性之中来。[22]格林认为:"战前的施瓦宾主义者是所有反基督教和反资产阶级倾向的源流。德国在30年代需要对付这些倾向。"[23]这个观点,其实也是在重复玛丽安娜·韦伯1936年时说过的意见。

有证据表明,荣格和一些偶然参与格奥尔格圈子的人物有直接的联系,因此关于他和这些团体成员的联系,有必要进行更详细地研究。例如,荣格的德国同事,古斯塔夫·海尔和

豪尔一样，在20世纪30年代中期，与荣格成了合作伙伴，他经常在伊洛诺斯的研讨会上作发言，并与慕尼黑的格奥尔格团体有关联，而且他自己就是克拉格斯的民族生命哲学的忠实拥护者。[24]虽然在20世纪30年代，荣格在关于尼采的《查拉斯图特拉如是说》的讲座上曾提及克拉格斯，但这不足以揭示他们之间的私人关系。20世纪20年代，克拉格斯住在瑞士基尔希贝格(kilchberg)，离荣格的家不远。他除了其他民族方面的追求之外，还开拓了笔迹学研究，希望能从笔迹中了解人的品格，1897年，第一个笔迹学研究所在慕尼黑建立了。虽然他的主要的著述是在哲学方面，但他的实用心理学称谓却是"性格学"[25]。在纳粹时期和到50年代后期的时间里，他所谓的"表达分析"和性格学构成了德国心理学的核心。这些理论最重要的用途就是纳粹时期挑选军官。[26]有关荣格和克拉格斯关系的证据到现在还没有出现。考虑到对荣格传记的删改和他在其信徒中的形象，这是不足为奇的，因为克拉格斯曾经是、而且现在仍被认为是德国法西斯主义和纳粹主义的先行人。[27]我们只知道1925年荣格关于心理类型的一篇文章，发表在由克拉格斯编辑的《慕尼黑性格学杂志》的第一期上，这也许说明两人的关系比我们以前曾意识到的更为亲密。[28]施瓦宾和阿斯科纳集团在成员上有重叠，格罗斯因为他和舒勒及克拉格斯的情人(其中包括赖纳·玛丽亚·里尔克和弗兰齐斯卡·楚·雷文特洛伯爵夫人)的可能很亲密的关系而与宇宙论团体保持了联系。[29]克拉哥斯形容他的情人为"异教的圣者"，和安德烈亚斯·萨洛梅一样，她以精神和智慧，激励了很多朋友。大家也都承认了这一点。在1913年的自传里，她把施瓦宾集团描述成"一个精神运动，新的方向，新

的抗议，新的教派，或者说是用古老的教派去达成新的宗教可能性。”[30]这个源于施瓦宾的理想，不仅代表了克拉格斯，格奥尔格，及他们所代表的集团的核心精神，而且也是格罗斯和荣格的思想所在。

英雄，母系的血统与重生

到1911年，巴霍芬的人类文化进化理论才在荣格的头脑中得到某种认可。如同我们将要看到的那样，荣格的海克尔式的无意识，简单说来也就是巴霍芬式的无意识。和克拉格斯一样，荣格综合了生物学上的活力论，大地崇拜和巴霍芬的母权制理论，创制出属于他自己的一种民族运动。[31]

巴霍芬无疑应被包括在荣格的第一理论——种系发生无意识理论中，1911—1912年中完成的《里比多的变化与象征》一书对此作了描述。实际上，我们能在荣格1912年的信件和发表的文章中，发现巴霍芬的观点在荣格思想中所占的分量，而这一年之后，这种重要性趋于下降。让我们来看一看荣格的“巴霍芬式的无意识理论”到底包含了什么内容。

荣格很清楚在日耳曼人统治的欧洲，科学的主要中心、即大学里的学者们，不愿意接受巴霍芬，所以他也不敢引用怪僻的巴霍芬的作品。但《里比多的变化与象征》第二章开始的一节以“英雄的无意识源流”为题，荣格在这里应用了巴霍芬的人类发展理论，以此为基础，来确认他在“种系发生无意识”研究中开发出来的里比多转换层次说。实际上，特别是这一节完全符合巴霍芬的思想，它也为荣格在这本书的其他部分进

行的关于英雄传说的讨论以及它们与母性情结之间的关系的讨论确定了基调。

这一节的开始处，荣格再次回顾他在第一部分做的种系发生假设："无意识通常是发散型的，它不仅约束个人使其不能脱离种族，而且使他们回归到古人以及古人的心理中来。这样，从总体而言，超越个人的无意识，是真正的心理学首要的研究对象，它不是精神物理学的。"[32]荣格接着评论了他对太阳神话和先前这一段的精神分析的综合性讨论：

与太阳的比较一再向我们表明众神即是里比多。那就是我们身上永恒不灭的一部分，它代表着我们之间的联系，通过它，我们知道只要种族存在，我们就将永不灭。它是整个人类生命中的一部分。它的生命之泉，从无意识的深处涌出，它和我们的一般生命一样，植根于人性的整体，我们其实都是小树枝，从母体上脱落，生根发芽于别处。[33]

荣格又通过他对一些考古发现的讨论来介绍巴霍芬。他告诉读者："在维罗纳发掘出的文物中，我发现一幅晚期罗马时代的碑刻，其中有这四幅图像。"[34]荣格为我们画下了这四幅图，最开始的一幅明显代表着太阳。荣格解释说："这些符号是很容易理解的，太阳——男性生殖器，月亮——阴道（或子宫）"。引人注意的是，这些符号所代表的，恰好符合巴霍芬提出的人类文化进化阶段，而且其时间顺序也有惊人的一致。父权制对应由太阳代表的阿波罗阶段；阴茎代表着过渡时期的狄俄尼索斯阶段；月亮是母权制，子宫形象意味着未分化的群婚制时期。埃伦伯格也用图示告诉我们，巴霍芬所划分阶段的顺序与弗洛伊德的性心理发展阶段是多么的一致：古代群婚阶段相应于婴儿期的"多形态性欲倒错"；母权制就像前

俄狄浦斯的乱伦阶段对于母亲的依恋；狄俄尼索斯过渡期正好代表着阳具时期；父权制代表着生殖器时期。[35]

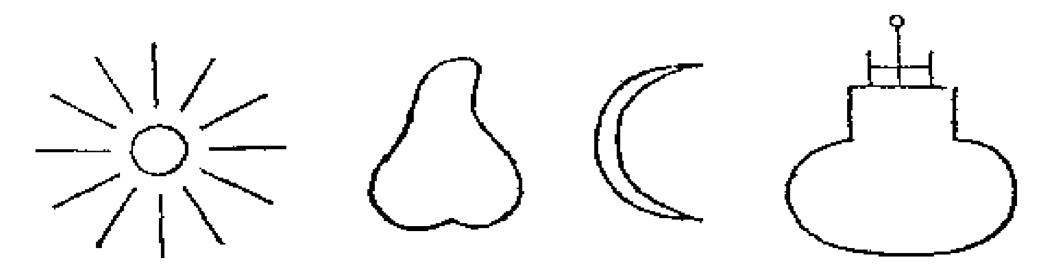


图3　荣格在巴霍芬影响下发展出的关于文化演变的四个图像（摘自《无意识心理学》，第198页）。

对弗洛伊德而言，巴霍芬很有可能是他精神分析个体发生学的基础（尽管这是个未得到承认的基础）；而对荣格而言，巴霍芬在他的精神分析种系发生学的形成方面也起着关键性的作用。海克尔从进化论生物学的角度给了我们统一的答案："个体发生重演了种系发生。"概括地说，这就是荣格在《里比多的变化与象征》一书中所发展起来思想的基本理论结构。

我们能从荣格和弗洛伊德的来往信件中，指出能够证实此种认识的证据。1912年5月8日，在其完成《里比多的变化和象征》第二部分至少两个月以后写给弗洛伊德的一封信中，荣格试图向弗洛伊德解释他对"乱伦"问题新的理解，他清楚直接地暗示他已经接受了巴霍芬的观点，放弃了弗洛伊德关于乱伦的俄狄浦斯情结的解释及其父权制的偏见。俄狄浦斯文化发展理论仅限于父权制模式下。荣格对弗洛伊德说在某种程度上，

更加真实的多的乱伦倾向，可能发生于早期的、缺乏文明的母权制社会阶段，即母系家庭中。父亲只是偶然的出现，地位非常低微，所以（考虑到当时总体上的性混乱）他不会有任

何兴趣制定对付自己儿子的法律(实际上,也不存在父亲的儿子这样的称谓!)。[36]

弗洛伊德在1912年5月14日的简短回信中,一开始就告诉荣格:"你不会奇怪吧,我还不明白你关于乱伦的概念。"接下来,信的内容不仅包含了一种明显倾向于达尔文"原始时期的假设",以此反对巴霍芬,而且批评了荣格自己已被人所知的拥有多个性伙伴的行为。他想让荣格明白,他很清楚荣格有可能是想用巴霍芬的理论为自己的行为寻找合理化的解释,他说道:"母权和妇女当政不可混为一谈。对后者,没什么可以多谈的。而母权则与多配偶制条件下对于妇女的贬低非常一致。"[37]

由于埃伦伯格敏锐的学识,我们发现了更早的证据,表明弗洛伊德对荣格(及他之前的格罗斯)追随巴霍芬的思路为精神分析所做的修正深恶痛绝。1912年2月,弗洛伊德为法国艺术史学家萨尔蒂奥的一部作品写了一篇摘要,发表在《精神分析中心刊物》上,对荣格(下面这段摘录中提到的门徒"约翰")及其所沉迷的反对弗洛伊德("圣保罗")的巴霍芬和母权制(像狄安娜,马利亚这样的女神)进行了直接驳斥:

二千年之前,以弗所(Ephesus)的狄安娜神庙,就像现在的卢尔德(Lourdes)一样,吸引着无数的朝圣者。公元54年,最初的传道者圣保罗来此布道,要求人们改信基督教,这种情况持续了数年。由于受到迫害,他就组建了自己的团体。这使金匠的利益受损,金匠组织起来,发起了一场推翻圣保罗的暴动,他们高喊着:"以弗所人的狄安娜才是伟大的神。"在一个叫约翰的人的影响下,圣保罗的信徒不再忠实于他,纷纷倒戈。约翰则与马利亚一起,推进了母神的崇拜。朝圣者又回

来了，金匠重新找到了工作。[38]

正如埃伦伯格幽默地说法一样，“人们不需精通释义学也可以猜到它的寓意。”[39]

让我们回到《里比多的变化与象征》一书。荣格运用4个巴霍芬的符号作为自己的论证的基础，申辩道：

如果这个条件得以满足……就是说从不同的方向看过来，里比多符号论的分析最终都将回到与母乱伦的问题上来，那么我们可以想见，被提升为上帝的里比多的渴望（它被压制在无意识中）实际上最初只是一种与母乱伦的渴望。[40]

荣格接着转移了话题，将太阳在天空中的运行与英雄传说中英雄典型的游历过程做比。荣格在这里引用了吉尔伽美什、狄俄尼索斯、赫拉克勒斯、基督、密特拉等要么行将就木、要么刚获新生的“救世主”们，作为流浪英雄的例子。英雄的漫游就像太阳一般，在“寻找着自己的失踪的母亲”。每天太阳东升西落，其起点和终点都是一片神秘的王国，也就是歌德主义者的“母亲的怀抱”。因此，英雄神话就是太阳神话。荣格又进一步地概括说：“不过，就我看来，英雄的传奇实际上就是我们正在遭受着摧残的无意识的传奇，因为无意识有着无法遏止的、探求自身存在的一切深层世界的渴望；有对母亲的身体及通过它们与永恒生命的无数形式进行交流的渴望。”[41]

在这一章的结尾，荣格改编了《浮士德》第二部分中很长的一段，这一段描述了浮士德初次探人奇异的母国的情景。需要注意的是，我们从歌德关于温克尔曼的评论及其他渠道中得知，1829年后半年到1830年前半年，歌德写这一幕的时候，他头脑中所想的是希腊神秘主义教派埃莱夫西斯的“双女神”（即得墨忒耳和其女儿珀耳塞福涅女神）的初入教者的回

归仪式。[42]尽管没有强有力的证据显示人门的经历能给加入埃莱夫西斯神秘主义的新手传递些什么，但人们一般猜想这些新手们可能看到了某些图像或珀耳塞福涅在冥府的景象，而后者会为他（她）在来世的位置提供"更好的希望"。换句话说，神秘主义用仪式化地降入地府母国的经历来拯救新人，唤起新人的生命活力。歌德看过普卢塔克的作品，所以很清楚埃莱夫西斯神秘主义的内容，当然他和荣格都知道西塞罗的说法：在埃莱夫西斯中，"新成员将被昭示如何快乐地生活，如何怀着希望而死"。[43]这也差不多是我们所知道的新成员的实际经历的全部了。这些埃莱夫西斯神秘主义的特殊的经历，已被正式实行了一千多年，它是关于古代的未被揭开的重大谜团之一。

歌德对这个秘密也很着迷。在 1830 年 1 月 10 日，埃克尔曼访问了歌德，让他更清楚地解释一下浮士德的地府经历，埃克尔曼这样报道歌德的回答："可是他还像往常那样，把自己裹在神秘的迷雾之中，眼睛瞪得很大，盯着我，嘴里重复着：'妈妈！妈妈！听起来太奇怪了。'"[44]

《里比多的变化与象征》的其余部分基于巴霍芬关于史前群婚制和母权制的理论及英雄传说所揭示的如何回归母性以使生机重新焕发——就像埃莱夫西斯神秘主义刚入教的门徒通过与超验王国神灵的直接接触获得新生一样——的基础之上。太阳英雄降入母国（或者说是大地母亲），在那里，他通常进行斗争，然后获得重生。此为古希腊神秘主义教派在仪式方面所展现的经典情节。因此，星星，是母亲世界的夜空里，太阳的另一种形式，或者说代表了太阳沉入大地母亲后的另一种形式。但在《里比多的变化与象征》中，荣格宣称：不论是

从个体发生还是种育发生的角度来看，都有证据显示，我们每一个人，只要回归自身母国（无意识的最深层），就能获得新生。要达到这个目标，我们第一步要做的就是内省：让“里比多深入自己的‘内在深层’”，也就是深入荣格特别指出的“记忆的世界”[45]。但真正要达成新生，就必须改变内省的方向，回到已被遗弃的“表层世界”：“如果我们的里比多能成功地放松，然后把自己推上去到达一个新世界，奇迹才能出现。通往冥界的旅程是青春的源泉，新的生机从这个貌似死亡的地方涌现出来。”[46]

以上所讲的内容，最终令原本有着实用头脑的荣格发展出了内省精神疗法的第一步。此种疗法——积极想象——能让个人直接进入母国，以重新焕发生机，或是走进冥界，与祖先、死者接触。但正如在关于“母亲和重生的符号论”一章中，荣格对于“恐怖母亲”的讨论所暗示的那样，降入母国并不一定是一段愉快的经历。实际上，尽管有些人会重新焕发生机，而某些英雄的“脱离母亲的斗争”则可能导致“消亡”。作为一部应用了很多从弗兰克·米勒那里得来的幻想素材，特别是从贝格霍尔茨利的住院病人里汲取的医学材料（错觉与幻觉）的著作，《里比多的变化与象征》更大的兴趣在于表明：这些幻想材料是早发性痴呆患者的精神退化的产物。

荣格理论的涵义是：退化得最厉害的病人，他们的错觉和幻觉会展现出最为久远的，基督前的“地球人”形象，因为如同巴霍芬所提出的那样，它们构成了人类最早的社会基础。在最深层的“地球人”的观念中，地球形象往往和太阳形象及月亮形象融合在一起，和太阳的形象及星星的形象融合在一起，而太阳和月亮、太阳和星星又往往特别是以两性的形式结合

在一起的。按照巴霍芬的史前史理论，这些形象所代表的里比多生命洪流可以在自然状态下发挥作用，对我们的祖先而言，这不会有任何的问题。随着人类进化到月亮——母权社会时期，及太阳——父权社会时期，这些新的阶段及其代表形象与早期多形态且无处不在的群婚意识相比，出现了分层的区别化和个性化。现代的精神病患者的精神，不论从生理上还是心理上，都不能与几万年的父权意识妥帖地对应(其中犹太-基督时期才 2000 年)，因此，是地球人的里比多流的出现特别使这些个体面临很大的困难而感到束手无策。尽管如此，从理论角度讲、分析精神病患者头脑中出现的形象也许有助于了解他们退化的程度。

我们知道，在 1912 年完成了《里比多的变化与象征》第二部分的时候，荣格意识到他不再是基督神话的信仰者，他也基本上看清了自己异教徒的精神根源与身份。这样，他选择了巴霍芬的母权制理论和日耳曼学术界对雅利安民族的研究成果，以确定他的新的异教徒的身份就是必然的了。我这里想谈的是，正是格罗斯为荣格打开了这些神秘主义的大门，为他 1916 年时建立自己的关于救赎的神秘主义学派铺平了道路，荣格有意地使这一学派活动在传统的学术与医学的界限外。从这个意义而言，荣格学派在相当程度上属于施瓦宾-阿斯科纳传统，这个传统也同样指望从巴霍芬那里能得到个人与文化新生的线索。松巴特这样地评论这些世纪末的学派：

母权社会的神话联系着过去、奥秘与精英主义，同时也与最为特异的太阳、鲜血、死亡的教派交织在一起。它有意识地反对业已建立的学术科学(还有学术事业)，它有着神秘教规的特点，它的支持者既不想被人启蒙，也不想在政治上变得特

别有影响力，但信服那些"已得道者"或"有见识的人"的个人魅力。[47]

特别是后一种形式，即个人寻求有魅力的先知的引导的学派，是荣格学派一开始就有，并想一直保留的。现在荣格主义分析家的团体在更大型的荣格主义运动中，表现出来的作为荣格神秘主义学派的真正入门者而拥有的富有魅力的权威形象，其目的也尽在于此。有关这点的内容，最后一章中，将有详细的说明。

在荣格1909年年刊上的论文——"个人命运中父亲的重要性"——中，有来自他和格罗斯互相分析的材料，文章的结尾，荣格用了贺拉斯一段神秘的拉丁文，也许这段文字很好地指涉了他的"同胞兄弟"格罗斯对他的影响——既有好的影响，也有坏的影响"（为什么是这样）只有这个天才能够知道——他是统治我们生命之星的同伴，人类本性的神明，虽然在每个单个的生命中他都难逃一死，并且不断变幻面容，时黑时白。"[48]

在贝格霍尔茨利众多不知名的病人中，格罗斯也许是最突出的，对他的记录最完整，而且他和阿斯科纳有着联系，他在神话学、神秘主义，和古希腊神秘教派等方面均有相当广泛的知识。根据荣格的报告，1904—1907年间贝格霍尔茨利的病人有1325人，我们可以推测，在接下来的四年（1908—1911）中，数目也不会有太大的变化。[49]这么多人里面，有多少是阿斯科纳的受害者，神智学者，以及知道太阳崇拜和巴霍芬母权制符号论等神话知识的人，这个数目，很难弄清楚。然而，有证据表明：那里的其他病人也可能会具有这方面的专业知识：1908年，荣格提到了一个（和荣格一样）"年龄在30—40

岁之间"，"学识渊博，才智卓越并出版过几部优秀著作的外国考古学家"。[50]这位学者是谁？是不是荣格某个在自己的作品中引用过其著作的人？在我们进一步考察荣格关于为某种种系发生学、以及为后来的集体无意识寻求根据的要求时，应该认真思索一下贝格霍尔茨利的病人群体的特殊本性。

注　释

① 格林：《真理山》，第17页。

② 格林：《冯·里希特霍芬姐妹》。

③ 荣格：《无意识心理学》，第249段。

④ 请参阅埃伦伯格：《无意识的发现》，第218—223页。

⑤ 同上，第222页。

⑥ 见于他为自己的《印度神圣形象中的艺术形式和瑜迦》自传体的注解，杰拉尔德·查普尔和詹姆斯·劳森译（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1984）。齐默尔揭示了对遗传论的关注，对巴霍芬式的母权制的信仰，以及十九世纪关于种族的认识范畴（这也体现在荣格身上）。他写道："（他母亲）父系的一方具有德意志-撒克逊的血统……而他的母亲则具有文德人的（Wendish）血统……这种萨克逊-文德的血统充满着神秘主义的倾向，正如西里西亚族人一样……这也正好解释了我对神秘主义、神话和象征的兴趣，而从我父亲那里继承下来的欧洲前德意志，前凯尔特，前雅利安的文明则解释了我为何偏爱前雅利安的印度文明的相应层面。"（众神之母，密教的女性原则）第253页。

⑦ 巴霍芬：《母性的法则》（斯图加特：克赖斯-霍夫曼出版公司，1861）。巴霍芬从此书和其他作品中选出一部分，编成了一个选集：《神话，宗教和母亲的权利：巴霍芬作品选集》，拉尔夫·曼海姆译（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1967）。

⑧ 请参见赫尔曼·格拉泽编的《十九世纪的德国思潮：文学和历史作品选集》（纽约：连续体出版社，1981）。

⑨《C·G·藏书：目录》，第8页。

⑩ 费希尔：《爱的解析》为这一论点给出了有力的证据，并重新对巴霍芬的

思想作了中肯的评价。第281—284页。

⑪ 玛丽安娜·韦伯:《法制发展中的妻子和母亲》(蒂宾根:莫尔出版公司,1907)。

⑫ 罗特:《玛丽安娜·韦伯和她的团体》,第12页。

⑬ 奥托·格罗斯:《如何战胜文化危机》,《行动》3(1913):384—87页。

⑭ 松巴特:《马克思·韦伯与奥托·格罗斯》,第138页。

⑮ 同上。

⑯ 宇宙论学派作为一个团体并不大,但非常有影响力,很多出版物都提到了它,但要说处理得最好的还是格林的《冯·里希特霍芬姐妹》第73—85页的内容。

⑰ 关于格奥尔格的生平和宗教活动可见于韦恩·安德鲁斯的"斯泰芬·格奥尔格的福音",这是他的著作《西格弗里德的诅咒:从尼采到海赛的德国路程》中的一章(纽约:文艺协会1972,第171—197页)。

⑱ 有关法国颓废者的"撒旦崇拜主义"的情形,可参阅詹姆斯·拉弗的作品:《第一个颓废者:J·K·于斯曼斯的怪异生活》(纽约:斐塞出版社,1955),第110—155页。J·K·于斯曼斯的著名小说《那边》(Là-Bas,1891)细致地描绘了撒旦崇拜者的令人郁闷的弥撒并反映了一些法国秘密宗教的颓废派人物的活动。关于金色黎明及其实践活动,可参阅埃利克·豪的《金色黎明的魔法师们:魔法团体的文献史,1887—1923》(伦敦:劳特利奇-基根·保罗出版公司,1972)。

⑲ 迈克尔·梅茨格和埃丽卡·梅茨格:《斯特凡·格奥尔格》,(纽约:特威尼[Twayne]出版公司,1972),第35页。

⑳ 约瑟夫·坎贝尔错误地把发生的时间说成是20世纪20年代。见巴霍芬的《神话,宗教和母权》中第8页约瑟夫·坎贝尔所作的《序言》。

㉑ 林克(Linke):《斯特凡·格奥尔格和舒勒作品的崇拜者》,第60—61页。

㉒ 在迪德里希斯的组织下,1913年血液组织和自由德意志青年的成员共同在迈斯纳山上举行宗教集会。克拉格斯发表演讲,指出现代文明正在扼杀人类的灵魂,因此人们需要回归自然,回归大地母亲。参见莫斯:《国家社会主义的神秘起源》,83页。关于这次事件的描述以及克拉格斯,朱利斯·朗本和其他人演讲的文本,参见欧根·迪德里希斯编:《自由德国青年:在迈斯纳高山上的一百周年纪念》(耶拿:迪德里希斯出版社,1913)。

㉓ 格林:《冯·里希特霍芬姐妹》,第80页。

㉔ 见韦伯:《神秘主义团体》第395页,第397—398页。

㉕ 路德维希·克拉格斯:《艺术表现运动与艺术创造力、艺术科学基础》,第3版(莱比锡:巴尔特出版社,1923)。

㉖ 性格学和表达分析的影响正在提高,乌尔夫瑞德·戈伊特的《纳粹德国心理学的专业化》一书中对此作了详细讨论。这里采用的译本由R·霍姆斯完成,剑桥大学出版社在1992年出版(德文原著出版于1984年)。也可参阅乌尔夫瑞德·戈伊特《纳粹时期的德国心理学》,见阿什和伍德沃德:《二十世纪思想和社会中的德国心理学》;以及C·F·格劳曼编:《国家社会主义时期的心理学》(柏林:施普林格出版社,1985)。

㉗ 克拉格斯的这一想法,可参阅卢卡奇的《前法西斯和法西斯主义者的活力论》,《理性的毁灭》,第522—546页。

㉘ 见荣格的:《心理类型》,《人类学杂志。性格学刊物……》1(1925):第45—65页。这可在《心理类型》中找到。在《全集》里漏掉了上文提到的副标题,也没有提到和克拉格斯以及与性格学之间的关系。

㉙ 很可惜,芬尼·莱文特罗和里尔克(rilke)间的事情在沃尔夫冈·莱普曼恩的《生活》一书(纽约:弗洛姆国际出版社,1984)中只是转弯抹角地被提到。

㉚ 格林对此作了翻译并在《冯·海希托芬姐妹》第94页加以引用,她的自传中也有某些关于宇宙圈成员向大地母亲祈祷的描述。

㉛ 宇宙论团体的目标和新异教情感十分切合,这深深激励了荣格:宇宙论团体的成员们相信人类因为理性化而使得灵魂彻底地腐朽了,只有重新地唤起失落在犹太-基督教西方文明中的文化层神话,才能使人类获得拯救。克拉格斯和舒勒都相信心醉神迷地拥抱异教主义可以让人重建与终极生命力的神秘联系;在克拉格斯看来,德意志民族的部落在信奉基督教以前,就是这么做的,舒勒则认为罗马帝国一直在从事这样的神秘宗教实践。(梅茨格:《斯特凡·格奥尔格》,第35—36页)。

㉜ 荣格:《无意识心理学》,第290段。

㉝ 同上,第315段。

㉞ 同上,第316段。在198页上第316段和317段他解释了这些图。

㉟ 埃伦伯格:《无意识的发现》,第223页。

㊱ 麦卡尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,第503页(第313J封信)。

㊲ 同上,第504页(第314F封信)。

㊳ 埃伦伯格翻译并引用了这一段,见他的《无意识的发现》,第816页。最早提及这个问题的还是弗洛伊德:《格罗斯是以弗所的狄安娜》,《精神分析方法论》,2(1912):第158—159页。它也被包括在了弗洛伊德的《标准版本》中,12:第342—344页。

㊴ 埃伦伯格:《无意识的发现》,第816页。

㊵ 荣格:《无意识心理学》,第317段。

㊶ 同上。

㊷ 这也被记录在了哈罗德·扬茨以下发人深思的著作中:《〈浮士德〉中的母亲:时间和创造性的神话》(巴尔的摩:约翰斯·霍普金斯大学出版社,1969)。

㊸ 布尔克特在他的典范性的著作《古代神秘主义教派》(21页)中翻译、引用了这一段。"个人需求"和"超凡体验"这两段对于理解希腊神秘主义的体验具有特殊价值。

㊹ 引自扬茨:《〈浮士德〉中的母亲》,第71页。

㊺ 荣格:《无意识心理学》,第458段。

㊻ 同上,第459段。

㊼ 松巴特:《马克思·韦伯和奥托·格罗斯》,第139页。

㊽ C·G·荣格:《个人命运里父亲的重要性》(1909),《弗洛伊德与精神分析学》,《全集》卷4(纽约:万神殿出版社,1961)第692n段。

㊾ C·G·荣格:《精神的内涵》,第160段。

㊿ 同上,第341和342段。

10 集体无意识的幻想开拓：1909—1915

1909—1910

1909年9月，克拉克会议在美国召开，这次会议汇聚了荣格、弗洛伊德、费伦齐等一些人。在荣格归来后的某一天，他做了一个梦，现在这个梦的内容已广为人知。在梦中，他顺着时空的轨道，沉人一座老屋，他自己说正是这一段梦中的经历让他产生了有关集体无意识的念头。实际上，他的种系发生无意识理论的最初原型也由此而来。对于这个著名的梦，有关荣格的作品给出了各种不同的版本（特别是雅费在《回忆，梦想，反思》中精心修饰的那个版本）[①]，但荣格自己在1925年4月6日的分析心理学研讨会上用英文所作的自评，可能算得上是最直接的信息了。在描述了自己和弗洛伊德在前往美国的航程中如何分析对方的梦境之后（比起荣格来，弗洛伊德描述梦境的水平无疑要差一些），荣格说道：

在从美国回来的途中，我做了一个梦，正是这个梦成了这本书——《无意识心理学》——的源头。以前，我对集体无意

识一无所知，我觉得意识像一间上层的屋子，底下是无意识构成的地下室，再以下就是产生本能的肉体之躯。而本能往往与我们意识中的理想不一致，所以，我们常常把它们压制下去。这是我自己经常使用的伎俩，直到做了这个梦为止。我希望自己在这里所说的不要太主观。

我梦见自己身处一所中世纪的故宅，庞大而布局精密的大宅子，有许多房间、走廊和楼梯。我穿过街道，走进其中的一间哥特式穹顶的房间，接着又进入地下室。我自以为已经来到了最底层，但很快一个方形的洞出现了。我手中的灯发出了幽幽的光，借着灯光朝洞中看去，下面还有绵延的楼梯。拾级而下，楼梯古旧，遍布尘埃，发出了嘎嘎的声响，空气也像是要凝固了，整个气氛动人心魄。我走进了另一间地下室，这里的结构更加古老，可能是罗马时代的，居然这里还有一个洞！从中，我看见一个古墓，里面满是史前的陶器、骨头和头盖骨。上面的积尘从未被动过，因此这一定是一个大发现。就在这时我醒了。[2]

梦中从时空中回到过去的经历让荣格想起了自己从前对考古学和史前人类的职业兴趣。1925 年，荣格告诉他的听众，关于这个梦，他具有"某种强烈的非个人的感情"，他也就是说，他具有这样的感情，即：在梦中所见到的影像并非出自个人，而是来源于种系发生或是某种超验的来源。然而，弗洛伊德的阐释则从主观和个体发生的角度，他认为荣格的梦代表了一种死的愿望，此观点和其他人单纯地将之解释为荣格"想死，想被葬于两层地下室之下"相比还是有很大区别的。[3]

对于弗洛伊德的解释，荣格并不满意，为了寻得梦境所代表的真意，他本能地采用了一种方法：积极想象。他后来将这

一方法发展成他的心理治疗技术的基础。的确，荣格关于积极想象的第一次有记录的使用可追溯至1909年的9月到10月期间，当时他试图推测自己的梦的意义。荣格对他的听众谈起他如何应用想象去挖掘灵魂种系发生史：

尽管我不知道具体的幻想原则，不知道应该怎样唤起无意识，但不知觉间，我已开始了幻想。我问自己："我是不是可以开始挖掘了，我又应该在哪儿下手？"当我回到家时，我一抬头就看见有一处地方正在进行挖掘，我便走了过去。④

这里，我们允许荣格不断地求助于幻想活动，通过他对唯灵论的参与，以及对勃拉瓦茨基和早期神智学者的观点——远古的过去可通过想象进行直接接触的熟知——的认识，这些幻想活动对他来说已经是非常熟悉了。不过，荣格在此赋予了这种作法以新的意义，将之与考古学作比较，使得它不再那么神秘，而显出更强的科学性，这就成了转化、或重新包装神秘主义的思想、将之与他当时的精神病学、科学的方法论相结合的过程。荣格毕竟是一位著名的科学家、医生，正如吉多·冯·利斯特对他的追随者所说的那样："我们必须要用心来审视这片被考古学用铲子重新征服的土地。"荣格亲身参与到这场实践中去，并在以后的岁月中将之言传身教给一代又一代的门徒们，这些门生也绝大部分来源于资产阶级。这样的"幻想开拓"在很大程度上既符合了神秘主义的主流传统，也同时迎合了当时中欧文化中民族主义的深层面的东西。

荣格参观了现场考古场所，也观看了挖掘史前遗物的活动。一俟归来，他马上就以当时一流的学识开始了对于神话和古希腊异教精神实践的透彻研究。1909年10月14日，他在给弗洛伊德的信中写道："考古和神话牢牢地抓住了我的

心。"[5]11 月 8 日的信又补充道："考古的乐趣（已在我心中深埋多年）重新融入了我的生活。"[6]

荣格自己说他最开始阅读的是由海德堡大学的弗里德里希·克罗伊策教授（1771—1858）校订的 4 卷本《古代人类，尤其是希腊人的神话和象征》，那是最早出版于 1810—1812 年间。[7] 如果说荣格的集体无意识理论有一个源流，那么克罗伊策极富影响力的作品可能就算得上。原因有两点。第一，克罗伊策的作品是最早的关于古代精神，特别是关于古代希腊-罗马神秘主义教派等内容的、用德语写就的包罗广泛的学术著作。由此，其中的内容在整个 19 世纪广为流传于德意志文化圈，他的作品也的确多次再版，任何开始神话或神秘学派研究的德国学者，或许都是最早从克罗伊策那里获得信息的。克罗伊策像一块基石，以后一代又一代的德国学者们，不管他们是否同意克罗伊策的观点，都纷纷在他所奠定的基础上，构架起自己对古希腊的理解。

作为古典主义者布鲁斯·梅茨格所说的古希腊神秘主义教派研究中"前批判阶段"的实例，克罗伊策（以及其他一些 18 世纪晚期和 19 世纪初的学者）"相信：通过这些神秘主义，一批接一批的牧师、祭司依靠神秘主义，将深奥的、但比某种通俗宗教的教义更优秀，更为高贵的教义代代相传。不论这些艰深的知识是来源于印度、埃及的潜藏智慧，还是出自《圣经·旧约》，甚至是来自对全人类而言一视同仁的原始自然启示，对它们的讨论都含有一种不在乎历史方法论的特性。"[8] 因此，当神秘主义者们在世纪末从这些学术资料中搜寻有价值的东西时，他们找到了各种的模式，后者能为各种的秘密教义，精英主义，等级森严的教派体系和入教仪式打下基础。

克罗伊策对于古希腊神秘主义的体悟，给歌德、瓦格纳这样的著名人物带来了极大的影响，进而又通过他们，把影响渗透到了德意志文化的各个角落。歌德的《全集》很清楚地告诉我们，他拥有克罗伊纳著作的两种版本。[9]《全集》第三卷的内容涉及古希腊精神中的“英雄与魔鬼”，狄俄尼索斯神秘主义和俄耳甫斯宇宙学等主题，第四卷则完全是关于埃莱夫西斯的“二女神”崇拜（希腊叫得墨忒耳和珀耳塞福涅，在罗马叫作刻瑞斯和普罗塞耳皮娜）和埃莱夫西斯神秘主义的。有鉴于此，在让荣格心醉的《浮士德》第二章主人公降人母亲怀抱的那一幕中，歌德自然地用上了克罗伊策曾引用过的保萨尼阿斯和普卢塔克的埃莱夫西斯神秘主义的原始描述，以及其他克罗伊策演绎的现代内容。

瓦格纳的歌剧也让荣格钦佩不已，而他在创作之前，常常通过阅读、吸收克罗伊策的作品来做准备。[10]他在拜罗伊特的图书馆里还保留着克罗伊策的著作的最初版本，尽管克罗伊策的作品中明显有温克尔曼对古希腊阿波罗式的理想化的印记，但瓦格纳依然佩服克罗伊策对非理性在希腊神秘主义中的地位的直觉判断。1880 年 12 月 1 日，科西马·瓦格纳在她的日记中写到：

夜晚的朋友——R. 先生不止一次地谈到谢林和 C·弗朗茨，而当有人谈起前者的神话哲学、并回忆到克罗伊策时，R. 先生说：“像克罗伊策那样的人确实发现了一些东西，尽管他们也犯了错误，但他们有所创见。他们的后继者其实一无所知，他们只是认为自己也应发表些看法而已。”[11]

希腊文化对德国产生了重大的影响，克罗伊策的作品则无疑是这场文化潮流中的基石，它的影响从歌德时期，拓延至

瓦格纳以至于荣格的时代。

说克罗伊策的作品是荣格集体无意识理论的真正基础的第二个原因就是：荣格和他的同事们在实践中，处处以克罗伊策的作品为指导，来分析临床中遇到的神话素材。早在1909年初，荣格放弃了他在贝格霍尔茨利的职位，去到屈斯纳赫特开展私人业务，而在这年的冬天，他让他的三个还在贝格霍尔茨利的精神病学助手——斯皮尔瑞恩、内尔肯、霍内格——去阅读克罗伊策的作品以及其他人有关神话和考古学的著作，并要他们帮助收集住院治疗的精神病患者的各种信息资料，以用来证明无意识心理这一种系发生层的存在。因此，克罗伊策关于神话学、特别是关于某些神秘主义的偏见，构筑了——实际上是将偏见附着于——荣格及其助手称之为科学的、纯粹的资料(上面)。其中最典型的例子就是这个我们现在称之为太阳阴茎人的病例。

太阳阴茎人——一个有问题的传说

在荣格的一生中，他一次又一次地讲起这个太阳阴茎人的故事，以作为集体无意识存在的决定性的证据。[12] 正像沙姆达萨尼(Shamdasani)正确地认识到的那样："太阳阴茎人肩负着集体无意识理论成败的重任。"[13] 荣格和他的学生们声称，这位太阳阴茎人的错觉和幻觉的内容和公元二世纪古希腊魔法宝典中的内容有惊人的相似之处，由此证明了种系无意识以及后来的集体无意识的真实性。晚至1959年，约翰·弗里曼对荣格进行了著名的"面对面"电视采访。弗里曼问道："当您回头看看自己走过的路时，您是否能想到一个具体的事件，它可以作为您思想的转折点呢?"对于这一问题，荣格回答的

正是太阳阴茎人。[14]那么，太阳阴茎人到底是怎样一个实例，围绕着它又有哪些具体的背景呢？

要谈的第一个事实就是：太阳阴茎人其实是霍内格的一位病人（荣格本人似乎有意地隐瞒了这件事）。霍内格于1909年冬在贝格霍尔兹利，这时候，他才刚刚开始在布洛伊勒的指导下，接触住院的精神病患者，获取临床经验。在荣格的《里比多的变化与象征》一书中，至少有两处很明显涉及了霍内格的地方，而到了1952年，此书的补校本《转化的符号》里，这两处却被删去了。在荣格后期的作品中，他把太阳阴茎人作为他的病人，对霍内格的作用只字不提。1911年出版的《里比多的变化与象征》一书的第一章中，是这样介绍太阳阴茎人的：

> 霍内格发现一位精神病（偏执狂）患者有如下幻觉：这位病人看见太阳里有一根竖直的尾巴，很像直立的阴茎。当他前后摇头，太阳里的阴茎也随着他动作的方向运动，除此之外，还刮起了风。在很长的一段时间里，这个奇异的幻象令我们感到不可理解，直到我熟悉了《密特拉礼拜仪式》及其幻象后，才恍然大悟。[15]

荣格然后就引用了1907年由G·R·S·米德出版的一本通神论的出版物中《密特拉礼拜仪式》的一段译文。荣格的《里比多的变化与象征》也不断地引用一本名为《密特拉主义》的由迪特里希出的小书，正是它吸引了荣格，并使荣格对《希腊魔法宝典》中的《密特拉礼拜仪式》发生了兴趣。[17]荣格拥有并引用的是此书的1910年第二版。他终其一生，一直坚持以下的看法：住院病人不可能先已知道诸如此类的神话观念，因此，这种幻觉的出现就成了集体无意识存在的明证。荣格已

经作了很多有关太阳阴茎人的书面论述，以求进一步巩固自己的集体无意识理论，而这次 1959 年采访中的回答则更可被称之为典型：

[弗里曼]：那么您又是如何确信您的病人不是无意识地回忆起了以前其他人告诉他的内容呢？

[荣格]：啊，这不可能。因为根本就没有人知道那意象，那本魔法宝典当时保存在巴黎，那时还没有出版。它的出版也是 4 年以后的事，是在我观察到病人的表现以后。[18]

1911 年 3 月，霍内格自尽身亡，到了很久以后的 30 年代，除了几个至亲好友，他已被世人遗忘，但关于太阳阴茎人的故事却变出了新花样：

1. 太阳阴茎人是荣格的病人，霍内格在分析心理学的历史上消失了。

2. 荣格后来宣称病人的幻觉是在 1906 年被发现的，尽管霍内格直到 1909 年才开始自己的临床实践，他要发现太阳阴茎人的幻觉这一病例，本也只可能是在这一年。

3.《密特拉礼拜仪式》的文本出版于 1910 年，比荣格所宣称的发现太阳阴茎人的幻觉的时间要晚 4 年。

荣格坚持着、捍卫着新故事的真实性，一代又一代无批判力的荣格信徒也不断地重复这个故事，其中许多人在荣格的晚年仍追随着他，而他们知道事实的真相。[19]

1930 年，荣格第一次在论文《灵魂的结构》中将太阳阴茎人的成果据为己有，也是在这一年荣格为他的论文选集《当代的精神问题》写了前言，此书要到 1931 年才出版。[20]不过，尽管荣格很可能熟悉病人，但我们现在已经确知，这位太阳阴茎人的确是霍内格的特殊病例。霍内格 1911 年自杀后，他的个

人文件消失不见了，直到1993年10月这些文件的影印本才重现于人间，其中就有太阳阴茎人病例的书面记录。太阳阴茎人的真名叫E·施瓦泽(E. Schwyzer)，他生于1862年。[21]威廉·麦圭尔先生一直将这些文件存放在华盛顿的国会图书馆中。

这个故事所涉及的先后和被发现的日期等问题已经很让人头疼了，但是，或许最伤脑筋的还是后来荣格发现迪特里希的著作竟然还有1903年的版本。可是荣格依然坚持说自己的故事是真实的。荣格《全集》的编辑们添加的一个注解就很清楚地显示出这一点："(荣格)后来才知道，1910年版其实已经是第二版，第一版完成于1903年，而在1903年以前，那个病人已入医院好几年了。"[22]那么，为什么荣格要一再地通过写文章，甚至亲口(如1959年接受BBC采访)坚持这个明明是不真实的说法呢？

如果像伦敦的荣格《全集》的编辑们认为的那样，这个病人在1903年以前住院，也并不能排除太阳阴茎人通过接触到在德国广泛流行的神智学方面的著作、或通过克罗伊策或巴霍芬的作品接触到这方面的资料的可能性。埃伦伯格首先在克罗伊策的《古代人类，尤其是希腊人的神话和象征[23]》一书第三卷中找到了很简短的一段关于太阳阴茎主题的讨论。巴霍芬在《母性的法则》一书的导言中，也提到："雄性的太阳，在起落生灭之间摇摆，它是光的永恒之源。"[24]所以，太阳阴茎人尽管在瑞士的医院里，他也有可能在被隔离之前，甚至在隔离期内，看到巴霍芬的作品。

此外，还有更大的矛盾。荣格在《里比多的变化与象征》中引用的1907年由米德完成的神智学著作中有关《密特拉礼

拜仪式》的一段译文(其中有从神智学角度所做的评论),米德在正文第一页就清楚地写明,这一段是依据迪特里希的《密特拉礼拜仪式》写的。米德的书比此书的二版整整早三年。而且,在荣格手里的书中,作者名字下面就清楚地写着"第二版"。因此,太阳阴茎人这一实例,可以被最乐观地认为是一个有偏差的认识;说得难听一点,那就是荣格和他的同事们的有意歪曲,通过竭力地维护太阳阴茎人的不可思议的故事,来巩固其他人对于集体无意识的信仰。

苏黎世学派在种系无意识领域的开拓

考虑到霍内格、内尔肯、斯皮尔瑞恩在预先的授意下,去寻找适合种系发生假设的神话学资料,他们自然地会忽视其他被认为是与此假设不相干的信息。再考虑到整整一个世纪里,遍及各个日耳曼国家的古希腊神话学教育;无处不在的神智学素材;触手可及又备受推崇的(由迪德里希斯出版社出版的)民俗学,诺斯替教,神话学和太阳崇拜泛神论出版物;发生于施瓦宾-慕尼黑和阿斯科纳之间的新异教运动,要在贝格霍尔兹利的住院病人中找出这样的神话学的资料就绝非难事了。可能正是从这些病人中,据说是找到了能够证明古老的、客观的精神层存在的科学证据。

经过了三个月的研究,在1910年的1月底,荣格"在苏黎世为一批科学院的学生作了演讲,演讲的目的是要表明:个人幻想里的主要动因(primum movens)具有神话上的典型性。"[25]这也许是荣格第一次对神话素材的心理学阐释,做尝试性的公开讲演,荣格也正是因为这样的心理学阐述而在今天享有盛名。

1910年3月30日31日，第二届精神分析学大会在德国的纽伦堡召开。第一天，霍内格作了题为“偏执狂的错觉”的报告，在1910年的《年报》中只发表了此报告的概要，所以只有这一部分保存下来了。[26] 霍内格连续用了6个月的时间，阅读了荣格要求他读的有关考古学和神话学方面的一些书籍（最早从1909年10月开始，这么短的时间，几乎让这个忙碌的住院心理医生完不成繁重的阅读任务），而在此报告中，霍内格就根据阅读所获得的神话学知识来分析一个妄想型痴呆病例的错觉体系。这个病人的错觉包含着“古代神话和古代哲学的观念”。由于这个病人只是“一个店员，没有受过高等教育”，所以霍内格断言“他本不可能对这些神话和哲学有所了解”。

霍内格（报告）的概要因为几个原因而显得十分重要：首先，荣格和他的追随者们一再重复：从个人身上所收集到的材料具有绝对的、确定的纯粹性，它们的种系发生来源不容置疑，霍内格的概要恰好是此种说法的一个书面实例。其次，包括荣格和他的几代追随者在内，没有人像弗卢努瓦一样（荣格自己在他1902年的博士论文中也曾这样做过）地先去弄清病人是否在先前的某时，某地，已经接触过了此类神话学素材，而后又忘了这一回事，也就是我们今天所说的来源遗忘现象，在荣格的时代叫做潜伏记忆。确定材料纯粹性的标准只有：(1)那个人的职业水平(2)此人的教育水平（这两点经常被引用，从实验角度讲，好像是独立的变量似的）。荣格一生中应用这两个标准，以印证一般人梦境和幻想中的神话学内容的先验来源的频繁程度令人震惊。他认为，只有古典学者、考古学家和受过大学教育的学生才接触过古希腊的主题。这样的

假设只是信仰的飞跃，缺乏说服力。实际上，从认识论和历史的角度看来，这样的假设也是谬误的。正如我已证实的那样，这些神话知识很可能为某些中欧人所预测，他们就生活在贝格霍尔兹利的慢性病房里，有可能就出现在精神分析家——像荣格和弗洛伊德——的治疗室里。[27]

第三，霍内格的概要第一次透露了为证明种系无意识理论而收集证据的方法：研究单个的人。1910 年后的几十年里，荣格和他的追随者们给出了各种各样的证据，但大多数的病例研究缺乏对病人生活历史的资料的分析，而代之以剥离了主体实际生活环境的对幻想的神话阐释。在荣格文集中，对人类集体的、共同的本性的假设建立在了来自少量个案病例的信息的基础之上。比如，20 世纪 20 年代末，荣格为一位美国的女病人进行治疗，他应用"个案研究"的方法，证明在这位女病人的绘画作品中，自然地包含着曼荼罗和炼金术的思想！这就是他著名的"个性化过程研究"（1950 年）。荣格用他一贯的方式告诉读者："所有的这些思想和推论，我的病人自然都一无所知"，"我当然也不可能在无意中用炼金术的思想去影响她"。[28]我们现在知道，这位病人就是著名的克里斯了·曼。她其实刚怀着极大的兴趣积极参加完斯维登堡团体的现场活动，在遇到荣格之前，她早已接触过神秘主义思想和作品，包括炼金术的象征主义在内。[29]

霍内格的概要的重要意义还在于它首次表明荣格的理论是建立在海克尔的基础上的。霍内格宣称："古代神话、哲学思想和其他世界观的本土复活不仅代表着个人向自身童年时代回归，也意味着整个人类向原始时期的回归。这就好比解剖学中的一些畸形现象表现出个体发生的返祖——返回种系

发生的原始阶段。"荣格种系发生心理学中蕴涵的海克尔生物发生律，在此就通过自己的学生霍内格之口说了出来。

在弗洛伊德最初发表的、后来成为《图腾与禁忌》的论文的开场白（这段话见于他著作的《标准版本》中，但这篇论文出现在《意象》杂志创刊号[1912 年 3 月]上。）可以看出，弗洛伊德也做出了这样的信仰飞跃：

> C·G·荣格，依靠他自身的科学积累，通过他的一个学生之口，告诉我们某些患有特定心理疾病（早发性痴呆）的病人的幻觉和古代人的神话学宇宙起源论内容有惊人的一致，而且这些病人没有受过教育，本不可能有任何的学术知识。这一发现，对于每一个致力于精神分析学发展的人来说，都是值得纪念的。[30]

1910 年 5 月 16 日，荣格本人将神话学材料的分析，特别是有关于密特拉神秘主义素材的详细的精神分析展示给一帮聚集在黑里绍的瑞士心理学家们。克尔已经告诉我们黑里绍会谈为 1911 年秋出版的《里比多的变化与象征》的第一章奠定了基础。[31]在这期间，荣格做了一些富有神话学色彩的梦，其中有一个与密特拉教派有关。在梦里，荣格看见一群小牛顶破一座歌特式教堂的墙，冲了出来。[32] 1910 年 2 月 20 日，荣格给弗洛伊德的信中写到："我的梦陶醉于含义深刻的符号之中。"[33]这些包含着鲜明神话内容的梦似乎源自于荣格在比较宗教和神话学方面的广泛阅读，在他以后的岁月里，这些梦断断续续地延续下来。

荣格眼中的精神分析黄金时代

1910 年，荣格还沉迷于神话学、特别是古代神秘主义的

研究，但我们可以找到直接的证据说明他开始公开承认自己想成立一个精神分析学的宗教性的学派。[34] 1910 年 2 月 11 号写给弗洛伊德信中，荣格说，他也和弗洛伊德一样，收到了一封署名阿尔弗雷德·科纳普(knapp)的邀请函，邀请他加入一个名为“道德文化国际秩序”的新组织，这是一个针对社会转型问题的论坛。在早先(1910 年 1 月 13 日)弗洛伊德给荣格的信中，弗洛伊德好像就认为这样一个精神分析协会是很不错的主意，他征求荣格的意见。[35]

荣格则被新的计划吓了一跳。他觉得这个协会只能是一个“矫揉造作的组织”，因为他一直相信“一种宗教只能被一种新的宗教所代替”[36]。荣格很艺术地反问道：“国际心理协会之中，是不是出现了新的救星？它提供给了我们怎样的新神话，让我们能够赖以为生？从纯粹的理智假设来看，只有聪明人才是道德的，其他人却还需要神话的终极真理。”[37]

这样，荣格似乎在告诉弗洛伊德：他把精神分析看作是基督教的替代物，并且的确是一场救赎和重生的运动。它的语体采用尼采式的，实际上是狄俄尼索斯式的，由此可以很好地适合格罗斯、宇宙论团体成员、阿斯科纳信徒们建立在神话学基础上的个人和文化新生的哲学。荣格说：“性自由带来的道德问题实际上具有十分重大的影响，值得所有高贵的灵魂为之付出艰苦的努力。2000 年来流传下来的基督教，它的替代物只能是和它具有差不多力量的东西”，或者说是“一场不可抗拒的群众运动”。[38] 当然，这样的历史重任必将落在“现代性的新宗教”即精神分析学的肩上。他接着写到：

我为心理分析设想一个远远超过道德友爱，更细致、涉及面更广的任务。我想我们必须等待，给它更多的时间，让它能

渗入来自多个中心的人们之中，激活知识分子对符号和神话的感情，甚至渐渐地让基督转变回到原来的模样——葡萄的预言神；以这种方式，吸收那些基督教令人心醉神迷的本能力量，并且只为了一个目的：恢复膜拜仪式和神圣神话的本来面目——那场令人类重新获得动物的特质和神圣精神的醉醺醺的狂欢宴。古典宗教的目的和美丽也尽在于此。上帝由此明了人类暂时的生理需要已经变成了一座痛苦的炼狱。而在我们的宗教中，又深藏着多少的狂喜和放纵，等待着被引向它们真正的目的地！真正的、恰当的道德的发展并不能禁绝基督教，反而要在它的内部发展起来，要去实现它的爱的赞歌，为已死的上帝锥心刺痛，又为它的复活欣喜不已；了解酒的神秘力量，体会最后的晚餐里人性的丑恶……只有如此的道德发展才是真正符合宗教生命力的。[39]

荣格总结了这一段，他告诉弗洛伊德："（精神分析）让我骄傲而不知满足"，而他"乐意在其中加人任何动态的、有生命力的东西。这是唯一能够让这种科学得到发展的力量"。

弗洛伊德对此进行了谴责："但是你不能把我看成是一种宗教的创始人。我的目的并不太深远……我没有想过要为宗教找一个替代物，宗教有待升华。"[40] 荣格的狂热行为荣格将基督和狄俄尼索斯的形象的混合（这对雅利安人有感染力，对犹太人则不然）明显让弗洛伊德有些不快。接下来1910年2月20日的回信中，荣格道了歉："我不时地沉迷于幻想的狂暴中，上次写信时就是一次。"[41] 他解释道："所有的东西，特别是神话学，在我的头脑里翻腾着。"[42] 1910年4月17日前，荣格一直沉浸在神话学研究里，忘乎所以，他告诉弗洛伊德：

透一点风给我的朋友，现在我几乎是怀着性爱的激情，探

寻着我的神话梦境。……我常常觉得自己正在一个奇异的国度里游荡，看见别人从来没见过、也不必去见的奇妙景物……我还不知道下面会发生什么，相信上帝，放任自己的脚步前行，最后我也必能在某处着陆。[43]

然而到了1910年8月，荣格把研究的重心拉回到精神分析的千禧年宗教主题上来。他在信中向弗洛伊德说明精神分析学的反对者们"说了一些很应引起我们注意的问题，在几个方面，开拓了我们的视野。"特别是"他们对于宗派主义，神秘主义，晦涩的行话和入会仪式的一些抱怨确实有一定的意义。"这样的义愤只能是针对"具有宗教的所有装饰的某种东西的"。听到他人指责精神分析运动本质上类似宗教，荣格没有加以反驳，反而建议弗洛伊德说精神分析需要创造一个精英（本质上是尼采式的新型贵族），以反驳他人的批评，并最终在地球上建立起属于自己的黄金时代，显出自身的风采。荣格这时候当然还沉浸在他的夸张手法里，他的这些说法多半是在开玩笑。有趣的是，荣格在这封信中没有否认他人对心理分析是迷信崇拜的指责，而是给出一些自认是过分的"启示论的观点"，后者似乎表达他要发展这样一个神秘组织的热望：

最终，精神分析也只能在一个紧密团结的小团体中繁荣壮大。与世人的分离就像是一场暖雨，能促进它的成长。在以后很长时期内，人们都应防范公众对这片领地的野心。……再说，精神分析太过伟大，目前还不可能得到公众的认可。它的相当杂乱的抽象物和细微的稀释物应该首先得到扩散。最先发现（精神分析）的不是你，而是柏拉图，托马斯·阿奎那，康德，外加库诺·菲舍和冯特，这方面的资料还有待

提供。在柏林，霍赫坐上了精神分析学的交椅；在慕尼黑阿沙芬堡也走上台来：这样的情势才是精神分析振兴的黎明。[44]

这封信确立了这样的观点，即：早在荣格与弗洛伊德关系破裂、并建立起自己的团体之前，他对精神分析运动的期望，就和克罗伊策（和其他一些人）想要建立的古希腊-罗马世界神秘主义教派十分相似：都是一个由少数经筛选的导师和老手领导下的等级化组织，这些领导者通过一步接一步地提升，入会又入会，而秘密地掌握了深奥的知识。直至成为统治的精英。这样的神圣组织必然是在于社会的常规之外发挥作用，专为那些敢于迎接挑战的勇敢者提供特别的新生或复活的体验。到了1916年，荣格已经越来越厌倦弗洛伊德长期的缄默，他走上自己的路，独自建立起了这样一个神圣的组织。

1911—1912

1911年的上半年，霍内格为自己注射了一针致命的吗啡而自杀。他的那些能为荣格种系发生假设服务的论文，直到最近都再也没能出版，而是逐渐消失了。1912年，内尔肯和斯皮尔瑞恩出版了他们的论文，为荣格假设的精神病患者无意识种系发生神话内容的存在提供了具体的实证。特别是斯皮尔瑞恩的文章，是他和荣格亲密合作的结晶，对荣格的种系发生假说帮助尤大。不过内尔肯认为，尽管他赞同这个假设，但他不得不承认他的病人对神话方面的素材有“很深的”了解。[45]还有一点非常有趣：荣格和其他任何人都没有对内尔肯揭示的真相做任何的评论，要知道，这不仅否定了荣格的理

论的所有要旨，而且在许多方面也否定了内尔肯自己的论文。

年中时，安东尼娅·沃尔夫作为助手走进了荣格的生活。沃尔夫以前是荣格的病人，她很明显地使荣格接触了东方的哲学和占星术(极有可能是通过阅读神智学的读本)。1911年6月，荣格开始绘制占星图，他也可能为弗洛伊德作了测算，虽然这时两人的关系已很紧张。[46]可惜，他对弗洛伊德的测算没能在死后向外界公开，有关其他熟人和病人的测算结果也始终是不传之秘。秋天，他的《里比多的变化与象征》第一部分出版在《年鉴》上。此时，弗洛伊德还对它抱以谨慎的支持态度。

弗兰克·米勒曾发表过一组有关于一个不寻常女子(荣格不认识她)的幻想的材料。《里比多的变化与象征》一书中的相关内容则一致被说成是将这组幻想材料中的精神分析的和神话的因素放大的产物。[47]很难说具体是在什么时候，荣格发现了这些幻想材料(克尔认为是1910年下半年)[48]，对它们的关注，令他有生以来第一次意识到自己的身上也有着非理性的、创作神话的幻想。这震撼了他对自己的资产阶级式的判断：他原认为自己是理性的，有组织的，通情达理的医生先生，精神高度集中面且意志坚强。自愿去幻想，坦然面对自身中的非理性因素，就是陷入了现代性之中，是危险的和堕落的。

现在我们从荣格的个人陈述可知，他在撰写《里比多的变化与象征》时，为了维护精神分析学方法论的科学性，应用了一种方法，它非常类似于穆勒建议给学者的理解神话的方法：停止个人的理性的、中产阶级——基督教徒似的思维方式，用孩子的眼光和头脑直面这些神话。早在1909年，荣格就曾经

采用了类似的技巧以接近有关无意识的知识，但显然尚未达到后来那些年的程度。以这样的方法来研究米勒的幻想，令他第一次发现自己的头脑里面竟然有一片完全独立存在的幻想王国。

我一直认为自己是一个很积极的思想者，我习惯于让头脑服从于最缜密的方向进行思考，所以，幻想对我来说是一种很陌生的思考方式，让我有排斥感。作为一种思维方式，我觉得它很不干净，就好比乱伦的性交，从某种精神的角度出发，是完全不道德的。……幻想令我震惊……我开始考虑自己头脑中幻想世界存在的可能性；它完全违背了我自己曾发展起来的所有精神理想。我对它的抗拒如此强烈，所以我只能通过把我自己的材料投射给米勒小姐的过程，才能承认这个事实。[49]

1911 年秋季，埃玛·荣格也和莱昂哈德·赛夫一起开始了精神分析实践，后者在授课时，泄露了一些医学机密：她向荣格的一位对手恩斯特·琼斯公开了荣格的一些隐私。琼斯将这些私人信息透露给弗洛伊德，而不久之后，弗洛伊德的"秘密委员会的成员们"就都知道了。这件事看起来像是一个政治小花招，迫使荣格继续躲在弗洛伊德权威的羽翼之下，因为荣格害怕埃玛透露的个人细节会具有潜在的勒索价值。1912 年秋，荣格的背叛似乎是无疑的了，琼斯对弗洛伊德说："我希望埃玛对他的影响对我们有帮助。"[50]

荣格教派的原型

1912 年 1 月和 2 月初，苏黎世的一家报纸展开了一场辩论，它从不同方向对精神分析运动进行了攻击。辩论的开始

是一家叫《新苏黎士报》的报纸发表了开普勒同盟苏黎士分部的会议摘要，开普勒同盟以著名的天文学家开普勒为名，致力于从各方面反对"伪科学"，它在日耳曼人统治的欧洲有不少分部。一开始，它的兴起是为了反对海克尔的一元论，因为很多科学家认为海克尔的著作是伪科学的、是威胁社会的。开普勒同盟，从本质上来讲，就是一个由怀疑论者和专爱批判别人者聚集而成的组织。1912 年 1 月初，苏黎士的开普勒同盟分部就用了一个晚上揭露批判精神分析。

《新苏黎士报》上的文章，把精神分析和催眠术及其它心理治疗方法归在一起，抨击它们是"伪科学"。[51]荣格刚发表的论文《心理学的新路》因为明显的革命性言辞而受到了攻击。面对攻击，他也著文为自己辩护。一位批评家回应道：即使不是医生也能看出精神分析是一种伪科学，它传播着一种不健康的精神流行病。最终，荣格和里克林在他们的苏黎士精神分析协会的官方身份掩护下，提出了严正的抗议；或者说是躲在"医生的面具"之后履行自己的责任——"有力地反驳外行对医学专家的中伤和严重诽谤"。[52]

批评者（弗朗兹·马蒂）进一步指责精神分析运动不仅不科学地一再致力于分析活人，甚至开始施及死者，而且侵犯了民间传说，宗教和艺术。精神分析学家在这些方面是外行，他们又如何为自己进军这些领域正名呢？

后来，甚至已经退了休的贝格霍尔兹利的著名元老奥古斯特·福雷尔（他在医学和科学界也许不算外行）也加入到了辩论的队伍中来。然而，他更感兴趣的是反对批评者在辩论中将催眠及其它心理治疗同为他所不齿的弗洛伊德的精神分析联系起来。"我必须明确宣布，我认为只要是头脑清楚一点

的研究者，就会完全赞同马蒂对弗洛伊德学派的片面性，它对性的尊崇和礼拜，它的婴儿式性爱，它的塔木德注解式神学阐释等等的谴责。”[53] 因此，1912 年 2 月 1 日这一期上福雷尔的射向荣格和弗洛伊德的回马箭为这场公开的辩论画上了句号。

然而，荣格圈子里的人回应针对荣格和心理分析运动的攻击却在苏黎士激起了极强烈的历史性反响，甚至影响至今。攻击来自于强大的“敌人”——知名的医生如福雷尔（他无疑代表了高度组织化的一元论同盟的一些意见），还有开普勒同盟的科学家和医生，因此要求建立一个由非精神分析家组成、不是由荣格领导的忠诚者的正式组织就显得非常必要了。这样一个正式的忠诚者团体可以在他人攻击精神分析运动时，发出自己的声音，从而帮助苏黎士的心理分析协会，后者在应对众批评家的指责时，简直是太孤立了。

1912 年 2 月中旬，恰好是公开辩论结束后的第二周，荣格后期学派的原型在苏黎士建立，荣格的亲密同伴里克林任主席。公开的批评使得荣格的信徒更紧密地团结在一起，形成了共同的特性，由此也大大提高了这个由外人组织的团体的社会聚合力。实际上，它成为荣格为自己 1916 年创立的精英精神分析俱乐部挑选成员的工具。新成立的组织名为精神分析奋进社。荣格在 1912 年 2 月 25 日给弗洛伊德的信中宣布了建立这样一个社团的消息，并称之为一项实验（后来他建立精神分析俱乐部时也如法炮制）：

更重要的一个消息是精神分析的非专业组织的建立。它现有 20 多个成员，只接受受过分析的人士，应以前受过治疗的病人要求而建立。该组织鼓励各成员间的亲善与合作。我

迄今为止还没有参加过它的会议。主席是精神分析协会的会员。从在社会上把精神分析的应用加以推广来看，这项实验是很有意义的，我对此也很有兴趣。[54]

该组织数个方面的特点，使其显得相当重要。第一：苏黎士发生的这些事件标志着精神分析运动及其世界观已经真正地成了一场文化运动（当然还有其他的标志性事件）。在精神分析运动中，有几个中心出现，而像这样由以前的病人和现在的病人（非精神分析家成员）所组成的正式组织，是唯一的一个。当然，非专业组织的出现，和弗洛伊德1912年2月发起精神分析运动的既定目标并不一致。但不管怎么说，正式的精神分析团体还是由医生兼精神分析学家组成的专业性组织。

尽管不能被正式的精神分析团体所接纳，一些得到了预先批准的非专业人士也可以听讲座，或参与由精神分析学家领导的精神分析讨论会。比如，卢·安德烈亚斯——萨尔梅加入了柏林讨论会（由卡尔·亚伯拉罕主持）和维也纳讨论会（阿尔弗雷德·阿德勒主持），后来又被弗洛伊德的由其内在圈子所组成的星期三夜谈会所吸收（1912末），但直到她已正式被接收为分析学家为止，她很大程度上一直被认为是局外人。除了医生和已得到承认的心理分析协会会员，没有其他人能在精神分析学的杂志上发表文章。1912年1月，“卢夫人”写信询问当时心理学《年鉴》的编辑荣格，问她有没有发表文章的可能。荣格对于这个先前设定的决议感到左右为难，他不能确定精神分析精英的排外性应该达到怎样的程度。在1912年1月2日给弗洛伊德的信中，荣格写道：

在魏玛很有名望的卢·安德烈亚斯·萨尔梅夫人想在我

这里发表一篇关于“精神升华”的文章。如果它很重要，那么这将成为心理学《年鉴》在通俗化道路上迈出的重要一步，这一步的迈出要极为小心，但是它能大大增加我们的读者人数，并能在德国调动起知识分子的力量，因为她和尼采有特殊的关系，并享有相当的文学声望。我很想听听你的意见。[55]

弗洛伊德的回答值得赞扬。他对荣格说："既然我们正要创办《意象》，精神分析的通俗化就正逢其时，而且也没有必要让《年鉴》变得骄傲而顽固。"[56]安德烈亚斯——萨尔梅写的文章后来在1913年《意象》第二期上发表，到1913年10月，依靠和弗洛伊德的密切关系，她已经在精神分析运动中赢得了不小的影响力，也开始独立对病人进行精神分析治疗了。[57]这样看来1912年的一二月间，正是精神分析继多年的前期理论创新后，转变为实践意义上的文化运动的标志性时刻，它意味着精神分析运动选择了一个新的前进方向。

不过，苏黎士的新组织在促成这种转变方面，走得非常远，也非常快。它的前进速度的确远远超过所有直属于弗洛伊德的团体，还有其它和弗洛伊德关系密切的协会。1912年和1913年精神分析奋进社的很多演讲将精神分析理论应用到了艺术美学，音乐和其他的非医学领域，这些正是计划的组成部分。[58]奋进社成员的目的就是把精神分析的世界观推广到世界文化的各个领域。荣格在此期间开始在私人性质的讲座里，讲解自己的精神分析理论和方法，大部分听过此类讲座或者相关的如神话学、比较宗教演讲的学生，都是奋进社的成员。[59]

更重要的是要记住那些缔造了这个组织的人。虽然奋进社由于有了里克林(一个受到官方承认的精神分析家)担任主

席而显出一定的合法性，但组织的其他实际成员绝对属于"另类的"欧洲人：他们寻找着现代的而又富有争议的精神分析手段来解决自己的问题，并在精神分析对人类本性的看法中发现了深刻的内涵。这些人自愿接受了一种治疗形式，把属于个人生活隐私的性生活细节无保留地交代给其他人。这种自我的性隐私大暴露被证明是自我解放的有力手段，同时也使得一个新成员能更好地融入这个由志趣相投的人组成的群体。最隐秘的性问题也能依靠描述性的术语，和其他病人一起讨论。很自然，非正式的讲座之后，或在分析专家的候诊室里，或是其它地方，他们会互相寻找，因为 1912 年的时候，又有多少资产阶级——基督教社会圈子中的人能和他们沟通呢？他们的朋友、家人里又有几个能真正理解精神分析带给他们的对世界的真挚洞见？这个组织的每一个成员都遇到过这样的事，也明白了其中的价值。他们很快就意识到，在自己身上发生的转变已使自己离传统社会很远了。

最后需要强调的一点：荣格实际上是这一组织的真正领导人。荣格的职位包括国际精神分析协会主席，《年鉴》编辑，特别是作为弗洛伊德亲手指定的接班人，荣格名义上还是心理分析运动的发起人（这个运动的发源地也应该是苏黎士，而不是弗洛伊德所在的维也纳），这些使得他成了精神分析学家中至高无上的代表，同时也成为真正了解精神分析治疗奥秘的专家。再加上荣格张扬的个性，闪光的智慧，所有的一切使他在苏黎士精神分析的外行们中间具有了非同凡响的领袖气质，这其中很多是他某时的病人。包括 1912 年 2 月加入的沃尔夫和埃玛·荣格，后来都成了精神分析家。

从精神分析奋进社那里，我们找到了以荣格的工作和人

格为依托的、富有魅力的组织的第一手资料，奋进社也成为了后来荣格学派的基础。荣格在苏黎士的组织，其特点可以被概括为：

1. 在人类本性的精神分析观点方面，在精神分析治疗的解放、治疗和激励效果等方面，有共同的信仰。

2. 通过他们共同的身份（都是接受分析的个人）所构成的高度社会凝聚力，使他们远离了先前中产阶级-基督教的社会生活。

3. 这个组织的行为准则对其成员的影响：如承认精神分析家的权威，称他们为专家，相信他们的智慧和力量；一些特殊而神奇的精神分析词汇（如"里比多"，"升华作用"，"情结"，"阴茎替代物"等）在成员日常谈话中经常使用。

4. 神奇的魅力被归属于精神分析运动这个整体，以及像荣格这样的精神分析学家个人。

与弗洛伊德之间的分歧加深

1912 年 2 月，荣格完成了他的《里比多的变化与象征》第二部分中著名一章："牺牲"。在其后的几年里，他经常谈到这一章如何标志着他和弗洛伊德最终的决裂。不过，它的出版一直拖到了那一年 9 月份，那时荣格正在遥远的纽约，在福德姆大学做题为"精神分析理论"的著名演讲[50]，这么远的距离保证他不受风波的侵袭，因为"牺牲"一章实际上明确反对弗洛伊德及其里比多理论，且几乎不加掩饰地暗示出密特拉派的影响[51]。

在关系紧张期间，荣格和弗洛伊德双方都试图找出消除分歧的方法[52]。1911 这整整一年里，两人的对立不断升级，

到了1912年初，荣格在信中公开质疑弗洛伊德在精神分析事务中的权威性。弗洛伊德以不那么直接、但却明了的方式进行了还击，比如在1912年2月的一篇文章中，弗洛伊德将荣格比作成立了母权教派"众神之母"（狄安娜和马利亚）的背教者。完成"牺牲"这一章后，荣格直接写信向弗洛伊德发起了挑战，那封信上的日期是1912年3月3日：

当然，我们对精神分析的终极真理有不同的理解，不过我也不能确定到底是谁对谁错，因为到底没有人能够通过信件来讨论所有问题，我只期望我的见解不会给您带来不快。我欢迎博学之士在任何时候评判我的观点，并且一直是这样。首先，若没有异教的源流在我的血管中流淌，我过去也不会支持您的事业。由于我没有教授的野心，我就敢于承认错误。还是让查拉图斯特拉代我表达心声吧："一个人如果永远只是学生，他就没能好好地报答师恩。"[63]

然而1912年秋，《里比多的变化与象征》出版了。书中清楚地透出对弗洛伊德的拒绝，并大量使用了与德意志民族组织有关的意象，还不加批判地引用了以反犹和大肆宣扬种族主义而闻名的重要民族主义者的言语。弗洛伊德将与荣格的分裂不仅看成是观点的分歧，而且看成是以反犹主义为基础的东西（参见以前的讨论）。[64]到了1913年1月，两人的关系宣告终结，留下的只有沉默。

并非所有的苏黎世奋进社的成员都能理解荣格的"变节"行为，这些本地的反对声音让他重新考虑了自己下一步的行动计划。1912年秋，荣格开始中断了和他的许多追随者的社会联系，这引起人们对他的精神健康和意图的猜测。到12月，他不仅意识到自己不是正统的弗洛伊德学派精神分析家，

而且意识到他也不再是正统的基督徒了。[65]背弃基督神话的种子早在他做医学学校学生时期就已有所表露，考虑到那些促使许多人（包括荣格）质问耶稣的神性、或质问耶稣作为人类的唯一拯救者的地位的文化和家庭影响，这也就不令人奇怪了。崭新的20世纪，有很多人和许多运动会为人类带来救赎。1912年的荣格已认清了由他阐释的精神分析学将是一条救赎的新路，他也开始在公开场合坚定地宣扬这个思想——但是并非没有碰到某种尖锐的反对意见。

在革命的号召下，荣格、格罗斯走到了一起"心理学的新路"

1911年岁末，或是1912年新年之际，荣格极具影响力的论文《心理学的新路》发表在一本瑞士流行文化杂志上。[66]这篇文章是我们从荣格那里得到的某种第一次的公开证据，即证明：荣格不仅要脱离弗洛伊德学派（荣格并不知道，1912年秋，一个旨在维护弗洛伊德思想的纯洁性及其形象的秘密组织，已经成立了）[67]，而且也有意在尼采解放隐喻和自我牺牲的精神基础上，专门发起一个属于自己的精神分析运动。此文也成了一场世纪末新的文化运动的宣言书，在某些地方，荣格是言过其词的，以某种"颓废的风格"写作。它还在一定程度上，煽起了开普勒同盟苏黎士分会成员的怒火，他们当时正将炮口对准海克尔，奥斯特瓦尔德提倡的一元宗教及其信徒，现在精神分析运动也成了他们又一个敌人。

在荣格运动的历史上，《新路》一文的地位就相当于1902年列宁写的《怎么办?》。文中处处表露出荣格的尼采主义。他号召人们打破心灵内部的旧俗，对奴役个性的、已经内在化的欧洲传统发起革命："传统的催眠力量仍然将我们紧紧地攥

在手里。出于软弱和思考的缺乏，众人一个接一个地走上泥泞的老路。”[68]

欧洲文明（还有它的犹太——基督教的价值观和有组织的宗教）使人类变得病态：“神经症和我们时代所带来的问题息息相关，它实际上代表着以个人身份去尝试解决自身的一般问题的失败。”[69]这里的问题就在于到底是走19世纪中产阶级-基督教文化下的老路，还是踏上刚开拓出的新路，一直走向现代。一个人又如何能在这片行将没落的世界里，被带入20世纪并得到重生，焕发出新的青春呢？荣格引用了一句《密特拉礼拜仪式》中的著名经文来回答这个问题：“放弃你已占有的，才能有所得。”荣格还曾经向弗洛伊德推荐过这句话，希望能被用作精神分析运动的座右铭。那些希望通过文化和个人转变的新力量——即精神分析——达成新生的人，“被要求抛弃自己曾珍视的所有幻觉，以便使某种更深刻，更公正，更有包容性的东西能从内心中升腾起来”。神秘主义教派最突出的一点进步就在于：“一个人只有依靠自我牺牲的神秘主义，才能找到新的自己。”[70]

现代个体的内在冲突斗争“和重大的社会问题有密切的关系”。因此，荣格断言：“如果分析推演到这一步，很明显的，一个病人内心中的冲突就表现为他和他所处的环境和时代的普遍性的冲突。神经症正代表着个人想要解决这一普遍问题的强烈企图，当然他的企图是失败的。”[71]接着，他又进一步将此问题引申为“当下的性道德问题”。荣格的尼采主义借助狄俄尼索斯解放隐喻和通过性自由达到的更强的创造性得到了表达。他说的下面这些话，听起来很有点格罗斯的味道：

他对生命、对生命的快乐、对闪光的现实的日益增长的需

求，可以屈从于现实本身造成的必要限制，但它们却无法忍受眼下专断而又不公平的道德禁止。因为后者极度压抑了人类从肉体罪恶的深处升腾起来的创造精神。[72]

精神分析学因此成了救赎、重获青春活力和重生的一条道路。实际上，在本篇文章后来版本的被删节的部分中，精神分析已经演化为整体化的世界观："个人内心斗争自然地积淀成为一般意义上的道德问题，这使得精神分析远远超出了医学治疗的范畴；它还给了病人一种建立在经验的洞见基础上的关于生命的切实可行的哲学，这种哲学不仅告诉了他有关自身本性的知识，而且也让他有可能去适应万事万物的规律。"这里，荣格所持有的广泛的文化关注，远远地超越了医学领域。

荣格用预言式的笔调，为自己的文章作结："精神分析的真理如此伟大，它必将风行于世界"：

按照精神分析法则，所有这些围绕在精神分析周围的奇异而精彩的现象，有理由让我们相信——这其中蕴涵着极端重要的东西。见多识广的公众会像往常一样，首先通过展示最有生命力的影响来进行战斗。[73]

在以后的岁月中，等到荣格和弗洛伊德的决裂已成定局，而且荣格自己也已有了稳定的信徒圈子的时候，他开始详尽地修订和扩展他的《新路》一文，并数次（分别是在 1917 年、1926 年和 1943 年）更改了文章名字。它第一个修订本，被翻译成英文时，名为《无意识过程的心理学》，此文出现在最初向英语世界的读者介绍荣格的著作的《分析心理学论文集》中，它由康斯坦斯·朗编辑，1917 年出版。在《新路》1917 年德文版的序言（荣格写于 1916 年 12 月）里，荣格评论了自己的观

点："重大的人性问题从来不可能依靠常规的法则获取解答，只有个人态度的重生，才是求解的正道。"[74] 德文第二版(1918)的前言中，有些词句听起来就更像是格罗斯 1913 年刊登在《行为》杂志上的论文的言辞：

每个人其实都需要一场革命、需要内在的分裂，抛弃掉业已存在的旧秩序，获得新生。但在这个过程中，不应该裹着基督教的爱的虚伪外衣，打着社会责任感的幌子，或者凭借其他下意识地追个人权利的美丽说法，把这些硬性施加到别人身上去。个人的自我反省，灵魂的回归，回归到人性的水平面，回归到他的肩负着个人和社会的使命的最深处，这才是医治时下流行的盲目症的开端。[75]

因此，到了 1912 年末，荣格清楚自己已经摒弃了基督教神话及其对于救赎的承诺。1908 年格罗斯播下的种子，到 1912 年终于结出了丰硕的果实：精神分析成了指导人类获得解放的方法。精神分析也成了解救世界的新道理，荣格成了先知，他明了这场运动所蕴涵的宗教本质。宗教终究只能被宗教所代替。

此外，到了这时候，经过了对当时关于古代神秘主义教派的经典著作的认真研究，荣格显然已开始围绕着"神秘"暗喻，构筑具有他个人特色的精神分析学。1912 年 12 月 3 日，他写给弗洛伊德的信中，有迹象显示他认为：神经症的一些症候，是一种初始的形式，它能引人步入人性内在的神秘园地。然而，由内部升腾起的神秘具体又是什么呢？在将它们教给屈斯纳赫特-苏黎士的信徒们之前，他必须自己亲身有所体验。

女性原始意象和巴霍芬

荣格在唯灵论方面的兴趣，给了他很多的经验，让他知道一个人如何能有意地进人分裂的或鬼魂附体的状态。在这样的状态下，一些自动行为，如自发的书写，甚至不同人格的交替出现，都有可能发生。荣格曾在降神会中观察过这些情景，实际上，他母系一方的家族成员（包括荣格的外祖父萨穆埃尔·普莱斯威克）似乎时常能与灵魂进行交流。荣格第一次和一个女人（他后来称为女性原始意象）的接触，有可能就应用了这些巫术技巧。

1913 年 10 月，荣格的头脑中一再地出现欧洲毁灭在一片血海中的景象，他认为这可能预示着一场“重大的社会变革，但非常奇怪从来没有演变成战争。”[76] 他觉得治疗鲜血景象所带来的恐惧和悲伤，最好的办法是把它们写下来。而之后发生的故事，让他相信自己已经踏上了人生的新台阶，此处科学不再放之四海而皆准：“当我写个不停的时候，有一次我对自己说：‘我在干什么，这肯定算不得科学，那么它是什么呢？’接着，一个声音响了起来：‘这是艺术’。”[77] 这声音来自荣格认识的一位女人。[78]

荣格接着怀疑他的无意识是否正在创造交替性人格，诸如多重人格的病例中表现的那样。他决定和这个声音进行交流，坚持用自己的声音说他正做的事不是艺术。为了更进一步地融人这个声音，荣格采用了唯灵论的巫师们所用的技巧：“我想，她并没有像我一样的言语中枢，所以我请她用我的言语中枢，她真的那么做了，说了很长的一段话。我和无意识内容直接进行交流的技巧，也正是在此经历的基础上发展起来

的。"[79]因此，荣格在这里承认了唯灵论的技巧是他的积极想象的精神治疗基础。由此意义上来看，荣格的方法和民族运动组织的方法有着异曲同工之处，因为后者也同样借鉴了唯灵论的技巧，以直接与自然灵魂、日耳曼祖先以及德意志的神灵进行接触。

荣格没有把这个女声简单地归看成是像勃拉瓦茨基的圣人一般的"鬼、魂的支配"，而是指望着能用他的种系发生无意识科学理论来解释这一难题。那时候(1913 年 10 月)，荣格还是积极拥护着种系发生无意识的原型(前文已有介绍)。此原型的基础是海克尔的生物学，和由巴霍芬提出的与人类文化进化阶段相适应的种系发生无意识层次理论。因此，这个女声应该出自一位古代的女神，她在人类早期的母权社会阶段占据着统治地位。荣格讲到他"曾想到这个女性原始意象其实是神。我对自己说，也许男人一开始信仰的是一个女神，但长时间的女性统治令他们厌倦，最后他们将这个神推翻了。"[80]

这完全是巴霍芬理论的翻版。荣格好像还从巴霍芬那里，吸收了女性心理类型区别论。他在 1925 年的研讨会上说："我觉得女性一般意义上只能被归为两类——母亲和高等妓女。"[81]

荣格后来放弃了关于古老的内在女神的巴霍芬式的观点，转而将这个出现在男人身上的女人看作是女性原始意象。不过，有一段时间，荣格先用自己的声音大声地喊，接着转为女声，用这样的方法做精神治疗，但后来则借助自动书写的形式，来进行对话。到了 1913 年 11 月间，荣格觉得："我和一个幽灵，还有一个女子一起沉浸在分析中。"[82]接下来的一个月

里，荣格就开始了他的神化经历，并加入了古代雅利安/密特拉神秘主义的世界。

1913—1914

1913 年 1 月，是弗洛伊德和荣格正式关系破裂的标志性时刻。荣格的背叛非常彻底。荣格一些医学同伴依然留在了他身边，其中比较著名的有里克林，约瑟夫·朗(后来赫尔曼·海泽的分析学家)，阿方斯·梅德，玛丽·默尔策，沃尔夫，汉斯·施密德—吉桑，玛尔塔·伯丁豪斯，J·沃多茨，C·施奈特，阿道夫·凯勒，内尔肯，欣克尔，以及朗。这些分析学家的核心团体，组成了精神分析的苏黎世学派，它后来又被命名为情结心理学和分析心理学。[83]

上帝情结

同年，琼斯发表了一篇几乎不加掩饰的攻击荣格的文章，他把荣格描绘成一个表现出“极度的自恋”和深信自己是神的狂徒。[84]1914 年，弗洛伊德也紧跟势头，发表了一篇著名的论文:《论自恋》。这篇文章间接地涉及了他和荣格之间的经历。直到 1916 年，荣格才对这些攻击进行反驳。

《里比多的变化与象征》一书热烈讨论了变为神和使神内在化的体验，荣格醉心于这样的体验，他还热衷于将精神分析学演化为一种能激起生命活力的宗教，这些对那些已和他疏远的弗洛伊德派学者来说是再清楚不过的了。那个时候，有关荣格开始信仰自身的神化的流言，已在精神分析学圈子里

的各个地方流传起来。1913 年，琼斯在《苏黎士国际心理学杂志》上发了一篇文章，公开了一些闲言碎语。“本周”，他写道，“我希望能在本周完成这篇针对圣人的文章，这是个好机会让我可以非常间接地对荣格先生说两句漂亮话；这真是太好了。”[85]

琼斯文章中所举的典型实例“上帝情结：即因一个人相信自己是神而引起了某些性格特征”，无疑指的是荣格，同时也在不经意间攻击了格罗斯和克拉格斯：

让我们回到我们的典型人物上来：他对任何能认识他人心灵的“捷径”，都怀有特别浓厚的兴趣。他也乐意应用比奈-西蒙量表，心理电现象，语词联想反映或是文字、技术意义上的笔迹学等诸如此类的方法，并总是希望企图找到将给出自动结果的方法。越是不同凡响的方法，就越是吸引他，让他觉得自己找到了一把只有出类拔萃的人士才能掌握的钥匙。因此，他表现出了对各种读心术、占卜、手相学、甚至占星术，还有各种神秘主义及其不同分枝的强烈兴趣。[86]

“神人”钟情于“捷径”，琼斯的提法明显地透出贬义，他这里针对的其实是荣格在 1906 年（比他遇到弗洛伊德甚至比他们之间开始通信联络的时间还要早）作出的一个结论。那篇文章名为《精神分析学与联想实验》，结尾处，荣格写到：“联想也许能为找出致病的情结提供有价值的帮助，因此对于推动和简化弗洛伊德精神分析学来说也许是有用的。”[87] 到了 1913 年，荣格和弗洛伊德的良好关系宣告终结时，荣格的这些话也被弗洛伊德的信徒们看成是对弗洛伊德的攻击和亵渎。

又是什么给这个极端自私自利的家伙带来了上帝情结

呢？“照我看来，”琼斯说，“上帝情结最主要的基础其实正出自于一种巨大的自恋，我觉得这才是我们正讨论的他的人格的最典型特征”。[88]琼斯认为一个主要的表现就是“自恋性的喜出风头癖”，这表现为自我感觉极度良好，好像任何人都无法抵挡自己的魅力似的。“这种能力……同样可归于神圣的国王，或归于神话学中的狮子和太阳形象。”在这里，琼斯心照不宣地将荣格一直以来钟情的密特拉主义、太阳形象和狮头神形象与荣格自己提出的病态自恋联系起来。[89]琼斯所描绘的人格特点，也非常接近于韦伯笔下的领袖气质。其他的性格还有，孤僻、环绕着个人的“神秘主义”，一种“对心理学的爱好”，“全能的幻想”、“无所不知”以及“对接受新知识的厌恶态度”。而且：

往往是这些人对宗教主题的兴致最高：如来自神学和史学两个领域的学者和心理学研究者；有时这会退化成为对神秘主义的兴趣。通常，他们都是无神论者，他们自然如此，因为他们无法忍受任何其他神灵的存在。[90]

荣格（以及他的“同胞兄弟”格罗斯）想成为新生文化代言人的热望是如此的昭然若揭，他的敌人们也针对这一点来嘲笑他（们）。琼斯批评道：

和所有的其他人一样，他们都在无意识层面中相信自己是不朽的，不管这种不朽是由直接的延续性来保证的，还是由永久性的再生系列来保证的，都是如此。如同上面所提到的那样，有关他们的创造力的信念，不管怎样与其他信念相比，都比人们本可以期待的要低，不过，它往往被大加宣扬。对自我创造、复活幻想的信仰实际上是一贯的特征。在诸如一个被大大改进了的世界、或完全理想的世界的视觉幻想中，它得

到了进一步的揭示，而这个世界的创造者当然是正在讨论的这个人，甚至是源自于一个新的星球——一个“万物都紧依他的内心欲望而重构”的世界；社会改革中的那些影响深远的计划也尽包涵于此。一般来说，这样的人，他们往往表面上属于唯物主义或现实主义，但却具有着浪漫理想主义的气质。[91]

写着这几行文字，琼斯一定忍不住地轻声偷笑。1913年在《期刊》上发表的此文，也一定引来那些了解荣格的分析家们的无法抑制的大笑。虽说是明摆着的攻击之作，但琼斯的这篇文章依然具有很重大的意义，因为它为我们描绘了一幅生动的画面（尽管属于恶意的讽刺），勾勒了当时荣格在人们心中的形象，同时也向我们披露出了当时的闲言碎语：荣格想在苏黎世干什么？——他想建立一个宗教派别，自己身为图腾。

荣格确认自己不凡，做起了预言家

整个1912年冬天，还有1913和1914整整两年的时间里，荣格记录下了他所做的一个个噩梦，可怕的幻觉和内心深处的极度紧张。“1913年，我感受到了最恶劣的无意识活动。”1925年分析心理学研讨会上，荣格对所有的听众如是说。[92]有时候，荣格几近于自杀的边缘，他在床边放了一把左轮手枪，以便自己起了自杀的念头时使用。第一次世界大战的爆发，为这段紧张情绪画上了句号。这也给荣格这样的印象：自己切身体会到的鲜明伤痛大部分源于对即将到来的世界大战的先知似的预先感受力，而不仅仅是个人心理问题所致。“我想我是精神过度紧张，直到1914年8月1日，我才从中解脱出来。”[93]后来，他把这段经历重新诠释为一种经受磨

炼的方式，荣格评论道，磨炼的意义远远不止是对"自己往昔关系残迹"的超越，更是为了人性的升华。[94]实际上，正是通过这样的认识，通过在特殊之中见到了普遍，才使荣格治愈了自己。

荣格把他的自我的形象定义为一个预言家，一个能从无意识的海洋里接收到有关人类集体情况信息的预言家，这一点已由诸位专家学者作了广泛的证明，如约翰·吉多(John Gedo)和彼得·霍曼斯(Peter Homans)，当然从弗洛伊德/科胡特精神分析学的观点出发，这可被归入病情记录一类。[95]要解释他的超凡能力，也许抛开一点病理方面的判断，而利用较为客观的、基于个人认知差异的心理假设会更为可行。

琼斯指出，有上帝情结的人自认为魅力无限，他人无法抗拒。事情正是这样，荣格确实在早年就发现自己有能力使那些在智慧和性情方面弱于自己的人，在精神上受他的指挥，并使他们产生崇拜之情。在社会心理学上，这种智慧高者影响、控制智慧相对低者的情形俯拾皆是，荣格无疑可荣登智慧超群人士的行列。他自以为，他之所以过一段时间就会失去一些朋友和相识，很重要的一个因素就是他不寻常的思想的敏锐和其他智慧较低者之间产生了矛盾。他在日常生活中遇到的大部分是后者，时间一长，他们就无法再吸引荣格了。在荣格的早年生活中，只有格罗斯和弗洛伊德(以及稍后的弗卢努瓦)获此"殊荣"。他的《全集》清楚地透露出他在快速吸收信息和将信息综合出新、以为己用等方面出类拔萃的能力。而且，来自旁人的许多书面材料都证明他的出现总是很具权威，无论身处于哪一个组织，他都能迅速地攀上领导"岗位"，这也是他这方面的能力的一个令人信服的例证。举一个例子，琼

斯推测为什么弗洛伊德会对荣格那么感兴趣，他说："我想真正吸引弗洛伊德的是荣格的生命力与活力，还有最重要的一点，荣格如天马行空般的想象力。"[56]

到1914年以及在此之前，荣格的确已经开始了努力，将自己对他人的超凡的影响力和亲身体悟到的直觉、超感觉能力结合到一起。《回忆、梦想、反思》一书充满了这类超常的故事。其中，甚至还写到了荣格在1914年6月或7月间做过的这样一个梦，梦里的他身着一副狄俄尼索斯神的装束，亲为救世主——"葡萄的预言神"，从一棵冻僵了、要么就是不能结果的树上，摘下"满溢圣药汁的葡萄"，"以飨心怀期待的大众"。[57]这个梦将荣格的位置摆到了先知的高度，当然他对此是非常清楚的，而且可能是有意识地在向这个目标迈进。世纪末再加上新世纪的头几十年，欧洲绝对是一个风起云涌的时代，科学，医学，艺术"天才们"以他们卓越的智慧，为人性这一重大课题而付出努力，他们也很轻易地担当了社会批评家或是先知的角色。我们只需要看看下面的这串名字：瓦格纳、海克尔、奥斯特瓦尔德、马克思·诺尔道、格奥尔格和弗洛伊德，他们都是很生动的例子。结合了唯灵论方面的经验和对神秘主义的痴迷，荣格也很自然地承担起了这个已经过了刻意"净化"的先知角色，和近古时代的先知们一样，他的超凡能力可归因于他和超人世间的能量的亲密接触。1925年4月27日，荣格为他的门徒们作了演讲，他不仅预示了他的"超自然人格"概念(具体形成于1928年)，而且谈到了他自己，甚至暗示了他和施皮尔瑞恩，以及他们幻想中的爱子"西格弗里德"之间的关系，他说：

当无意识生成了这样的幻觉，即个人的思想内容中被赋

予了非个人化因素的时候，无意识就倾向于生成集体性的图象，这些图象与人类整体联结起来。这在早发性痴呆和妄想狂病人身上表现得最为彻底。因为这些人的幻觉和梦境最具集体性，因而往往更能赢得追随者。一开始，他们因为自己的病态而与现实的世界之间产生了分歧，既而特殊的使命突然闪现，昭示于他们面前，他们就开始了布道。人们认为他们有令人激动的个性，而女人们则以能和他们发生关系，为他们生下孩子为荣。按照过去的人的想法，他们是被神灵和鬼怪附身了。[㊳]

当然，从1912年开始，荣格已经“放弃了现实世界”，步入了一个被他自己和他的门徒们浪漫化了的“遭遇无意识”的时期。1925年分析心理学研讨会期间，荣格第一次公开透露了内心世界发展的细节。雅费告诉我们，她在写作关于《回忆、梦想、反思》中“遭遇无意识”的章节时，使用了这个材料。[㊴]然而，直到最近，才被人们普遍知晓的事是：雅费所写下来的并非是荣格公开演讲的全部内容，只有那些荣格主义分析家、还有经分析家们同意的病人才可以阅读1925年研讨会手稿的全文。关于荣格的幻觉体验的故事，直到1989年出版为止，一直都是秘而不宣的。一代代的荣格主义者们（包括雅费），无疑都在竭力捍卫荣格的理想化的形象，免受诋毁。这也毫不奇怪：因为1925年荣格就有了关于自己神圣化的说法。

荣格成了神

1913年，荣格用了一年的时间，重新分析了自己孩提时代的梦境和记忆，并为后人把它们记录在了他的“黑皮”和后来的“红皮”日记中。要知道，此时的荣格已经38岁了，在神

话学和精神分析学中已沉浸多年，因此这些回忆出来的“童年”经历，其内容肯定被认为是经过了相当程度的歪曲，至于坚持它们是纯粹童年记忆的说法，更是可疑的。一个世纪以来，心理实验研究一再地表明：自传中的内容由于人们一再回忆，就会经受不知多少的歪曲和修改。因此，荣格八十多岁时亲笔写下的关于早年生活（见于《回忆、梦想、反思》一书）叙述，肯定被当成了另一个例子，以说明他的生活故事如何成为他的有关原型和集体无意识的先验理论的一个范例。

1913 年 12 月，荣格开始了有意引导下的幻觉体验，也就是他后来所说的“积极想象”。自此之后，他便本着认为这些幻象绝对真实的态度，深入其中。在这些幻象中，很多独立的神话人物作起了他的交流对象。数年之后（确切的说是在 1916 年前），一个名为腓利门的年长智者出现了，他成了荣格的灵魂导师，其地位类似于勃拉瓦茨基的“圣人”和“兄弟”，以及斯特遇到的日耳曼兄弟会。腓利门和其他所有的幻象人物都说自己是真实的，并向荣格昭示了他生活和工作的基础所在。在许多场合下，荣格将这些人物的居所称为“冥界”。所有这些神秘地遭遇无意识的幻想经历构成了他后来 1916 年提出的心理学理论和方法的基础。1925 年研讨会上做出的论述在很多方面和《回忆、梦想、反思》中广为人知的幻象大相径庭，因此要研究荣格，必须要借鉴两方面的材料。

1925 年春天，当荣格“第一次谈起他的内心世界的发展”[100]之时，他已 49 岁，50 岁的钟声即将于 7 月 26 日敲响。新年伊始，他身在美国，参观了新墨西哥州信仰太阳崇拜的陶斯（Taos）和普韦布洛（Pueblo）的印第安部落。3 月 23 日在苏黎士，他召开了为期一周的研讨会，这显然是他第一次正式

地用英语演讲，当然议题还是分析心理学。

《回忆、梦想、反思》一书里面，雅费所讲的关于荣格的故事大部分取自1925年5月11日演讲结束时的短评和6月1日的评论文章。[102]（5月25日所做的中型讲座主要涉及了反对者的问题和他的心理类型理论。）依照这个令人熟悉的版本的叙述，荣格应用了积极想象的技巧，沉入无意识的海洋，即冥界。在这儿，他遇上了一老一少：白胡子老头和美丽的盲女。老者自我介绍名叫“以利亚”，更令荣格惊异的，这个女孩就是“撒罗米”。以利亚对他说，他们一老一小“自无垠的恒久以来，就一直相依为命”。和他们在一起的，还有一条巨大的黑蛇，它吸引了荣格。“我紧紧挨着以利亚，因为他似乎是他们三者之中看着是最有理性，最具智慧的一个。而对撒罗米，我却明显地感到疑虑重重。”[103]

1925年的研讨会上，荣格借助于神话学和象征主义的主题，阐发了这些形象的意义。[104]他解释道，那条蛇与英雄传奇有密切的关系。撒罗米则是一个“女性原始意象，虽然她联系着意识和无意识，但她还是盲女，因为她搞不清无意识行为的运作”[105]。在《回忆、梦想、反思》一书中，撒罗米之所以是盲女是因为“她无法看清事物的真义”[106]。以利亚代表着“年长的智慧预言家”，“智慧与知识的象征”。这里，我们可以发现，荣格把预言家的作用和智慧联系在了一起。而且，更进一步讲来，以利亚和撒罗米是理性和情欲的化身。他又接着加了一句：“最好是把这些经历看作它们原来的样子，也就是说只当它们是经历，事件。”[107]

两个版本在腓利门——荣格的“想象的导师”——的描述上，出现了分歧。在《回忆、梦想、反思》中，荣格将腓利门这一

形象阐释为一个“带着埃及-古希腊风范和诺斯替教色彩”的异教主义者，他是在后来的幻想和梦境中从以利亚的形象中发展出来的。[108] 1925 年研讨会则没有提到腓利门。

荣格在 1925 年 6 月 8 日发表的演讲中（其中包含了《回忆、梦想、反思》中没有出现的材料），利用自己的类型学理论，进一步地分析了这些形象：“因为我是一个内向型的知识分子，所以我的女性原始意象中也一定包含着盲目的情绪。就我来说，我的女性原始意象里不仅有撒罗米，也有一部分蛇的因素，当然它也是感觉能力。”他把撒罗米描述成一个邪恶的形象，他坦白说：“当以利亚告诉我他一直和撒罗米在一起的时候，我甚至觉得他这么说实在是亵渎神灵。我有一种淹没在残酷和血腥的氛围中的感觉。”[109]

最初的溃退或者说沉降人冥界接着就引出了长期受到压制的荣格自我神化的经历。如同我们第六章中讨论《里比多的变化与象征》时指出的那样，荣格认为古日耳曼和古希腊神秘主义入教仪式的高潮就包含着某种自我神化，即将自己变成神。在 1913 年的那些幻想体验中，荣格就经历了这样的入教仪式。

荣格在 6 月 8 日告诉他的听众：“几个夜晚之后，我想我应该继续下去。所以我试着用同样的方法，但这一次，它并没有下降，我还留在原地。”[110] 他认为是内在的冲突阻止他步入冥界。他想象到“一条山脊线，刀锋，一边是阳光灿烂的沙漠之国，另一边是无尽的黑暗”。既而他看见光明之处的白蛇和黑暗中的黑蛇，它们缠斗在一起。荣格觉得这是一场“两种黑暗原则”间的战斗。等到黑蛇的头变白、并且被打败了的时候，荣格才确信他可以继续下去了。

接着，他望见以利亚站在岩石的山脊上，身边是一圈巨石，他解释为“德鲁伊特的圣地”。尽管像这样的古代巨石阵对荣格来说并不陌生，但有趣的是这个意象，出现在了克罗伊策的《古代人类，尤其是希腊人的神话和象征》第六卷和弗朗茨·约瑟夫·莫内 1825 年的《异教历史》第二卷的扉页上，《异教历史》一书的内容主要是关于“德国南部地区的宗教和凯尔特民族”。[11]从荣格的藏书中，我们不清楚他手边是不是有那本署着克罗伊策名字的莫内的作品。也许它们随着岁月的流逝遗失了，没能陪着荣格走过最后的日子。但如果是这样，荣格也许已经从克罗伊策和莫内那里借鉴了这些意象，以作为引发积极想象的原始刺激物——这也是荣格在后来的文章中描绘的技巧，尽管人们可能通过应用梦中的意象和其他的幻想素材以激发自我的想象力。

幻想中，以利亚爬上了一个堆起的德鲁伊特圣坛，突然他和圣坛都在收缩，而石墙则在变大。一个小小的女人，“像娃娃一般”，那是撒罗米。还有缩小的蛇和房屋都依次出现了。墙还在越变越大，荣格明白过来：“我正在冥界。”当所有的一切沉降到底之时，以利亚对他微笑着说：“嘿，上下都一样。”[12]

克罗伊策和莫内也许为荣格提供了原始的意象，使得他能够创造出积极想象的技巧。克罗伊策作品集第二卷写到的两个穿白袍，两边被巨石墙所围的小人形象更为前面所说的可能性提供了进一步支持。小人站立的位置正处于一个山洞的石甬道上，这条甬道看起来是深入山中心的，它也正像在其他神秘主义礼拜场所（特别是密特拉神秘主义的礼拜所）发现的通入冥界的通道。

荣格然后用下面的值得注意的话结束了对第二次降入无

意识经历的叙述：

最令人不快的事情发生了。撒罗米突然对我开始着迷，她确信我可以治愈她的眼疾，然后开始向我顶礼膜拜。我说："你为什么要崇拜我呢？"她回答道："你就是救世主。"尽管我一再地表示反对，但她依然如此。充满着怀疑的抵制心理，我说："真是疯了。"随后，我看见那条蛇向我迫近，一步步走进，并很快盘上了我的身体，一圈圈地紧缠住我，直达我心脏部位。在挣扎中，我真切地体会出了曾设想过的基督受难时的情态。随着挣扎和一阵阵的痛苦，我的汗水如雨般落下，散落在身旁的各个角落。撒罗米站了起来，她的眼睛能看见东西了。也就在蛇紧缠着我的时候，我觉得自己的脸已经呈现出猎食动物的形象，不知是狮子还是老虎。[10]

实际的演讲中，要完成如此意味深长的话题中心转换，只需要花上几分钟的时间。荣格接着将他的经历和古希腊神秘主义的新入教者作了比较："如果不是全身心投入，你无法明白这些无意识意象……就像它们自己显现出的那样，它们具有非常强大的现实意义，从中可以获取的价值也是不同寻常的。它们构成了神秘主义的部分内容；实际上，也正是这些形象最终完成了神秘主义的建构。"[11]

很清楚，荣格相信，他已经亲历了古希腊神秘主义的入门仪式，甚至相信在此过程中，已经完成了自我的神化。"神化的神秘主义"赋予了他"必然的不朽"。这真是惊人之语。他又向听众们阐释了自己的经历，有趣的是，这一次没有提到他的基督形象：

神秘主义，特别是神化的神秘主义的身边围绕着敬畏。这也是这些神秘主义最重要的一点；因为它赋予了个人永恒

的价值——即将不朽确定了下来。一个人可以从这样的入教仪式中获得很多特别的感受。其中巨蛇缠身的情节则是通向神化道路上最重要的一段。撒罗米的表现属于神化。而变化出的动物脸可见于密特拉神秘主义，那就是著名丢斯(deus)，一个被蛇缠身的形象。蛇头停在他的脑袋上，而他的脸正是一张狮于的脸！此雕像只能见于一个神秘主义的洞穴(地下教堂的地下墓穴里，最后的残留品)。这样的地下墓穴并不是最初的隐蔽之所，但它们被当作是降入冥界的象征。[115]

荣格依靠他那时代的学术成就，向所有的听众展示了一些有关密特拉教的历史资料，然后他说道："非常清楚，这种神化的象征仪式在这些神秘主义的内容里，发挥了某种作用。"他进一步地将丢斯解释为："那是神，永恒的生灵。"此形象其实来源于一个波斯(琐罗亚斯德)神祉，他名字的意思就是"无尽的时间"。[116]整个演讲着实有点骇人听闻，结尾时，荣格再次把话题转移到古代神秘主义入教仪式的神化上来："身在神秘主义的神化之中，你就像一个容器一般，一个充盈了创造力的容器，任由所有的对立和平共处。"[117]一个不知是什么身份的人接着又问了做这个梦的日期，荣格回答："1913 年 12 月，梦境中所有一切，从头到尾都源自密特拉象征。"[118]

还有几个问题需要得到澄清：首先，荣格显然已经确信，他体验到了与神的合一，正如他在《里比多的变化与象征》中所写的那样。第二，这种神化属于密特拉古代神秘主义入门仪式的一部分。狮头神，也就是学者们(或对或错地)称为阿依翁的神祉确实是大多数考古学家们研究过的密特拉礼拜所的重要组成部分。此外对狮头神的作用，也有很多的猜测[119]。而在荣格看来，阿依翁是他自己的内在神的秘密形象，是他的

神灵的意象。后来，他将一本书命名为《阿依翁：自我现象学的研究》(1951 年)。此书的卷首中还有一张这位密特拉神祉的照片，它今天还树立在梵蒂冈博物馆的走廊上，每一个离开西斯廷教堂的人都要穿过这条走廊。[19]

第三，必须要知道，按照荣格那时候的研究成果，密特拉教其实是古代琐罗亚斯德教衰落后的幸存者，所以通过它，实际上就和最早的雅利安发源地以及最早的雅利安人发生了联系。入门密特拉神秘主义，最重要的一点意义就在于那实际上就是入了最古老的雅利安神秘主义的教门。明白了这一点，以下的关系也就了然了，即：荣格的自我神化以及他的先祖的冥界中的游历，和李斯特、还有其他阿里索菲组织成员所致力的加入日耳曼神秘主义的民族主义的幻想仪式，从本质上来讲如出一辙，两者采取了类似的进程，在时间上也相差无几。

1925 年研讨会上，荣格极富个人色彩的自我披露，为他的门徒们开辟了一条可供仿效的路径，如果他们也想要通过神秘主义入门仪式获得救赎，在神秘主义中获得“必然的不朽”，只要沿着这条路走下去即可。早在 1916 年，荣格就向他的病人和门徒传授积极想象的技巧，这也确实变成了一种和超验的逝者、祖先、神的王国进行直接接触的实用方法。接触内在的神和与之融为一体，随之而来的就是人格的转变。荣格这时在很大程度上离开了科学领域(即使是在十九世纪的意义上而言)，并已经建立起了一个神秘主义的教派，或者说是个人的宗教。这一神秘主义教派承诺了某种直接的超验经历，同时向主要的神秘主义流派(比如人智学，神智学)，以及同时代寻求新生的神秘的民族主义运动发起了挑战。

完成个人的转型

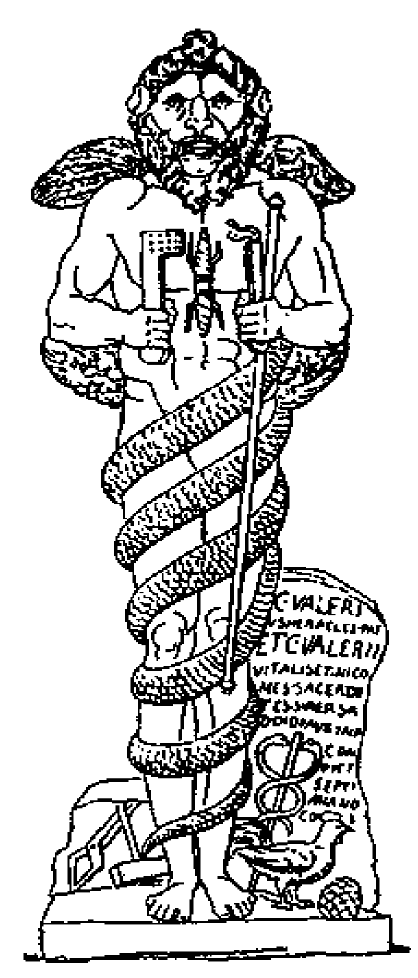


图4　发现于奥斯蒂亚的密特拉教的克罗诺斯(阿依翁)(摘自弗朗斯·屈蒙:《密特拉教仪》)

因此,在1913年和1914年,荣格甚至进一步摆脱了自己先前的中产阶级的生活方式和理想。他过着一种无节制的,热烈的,有着疯狂幻觉的生活。和他从前的病人和助手沃尔夫之间的亲密关系,也是由此而始的,这段婚外情延续了40年之久。现在,他们关系的公开确认了荣格新的现代身份的另一方面:他接受了格罗斯建议给他的阿斯科纳群婚制的伦理观念,从表面上看来,这种观念因为自身的复兴效果而能被巴霍芬理论和伪尼采主义意义上的弗洛伊德理论所验证。我们知道,荣格向美国心理学家亨利·A·默里介绍了群婚制,作为代替离婚的另一种形式,这时已是20世纪的20年代。而默里接着就开始了他与妻子及情人(克里斯蒂安娜·摩根)的三角关系,此外他还将很多的性幻想,性别角色倒错想法,和摩根一起,付诸实践,以发展"反性"心理成分。在晚年,他甚至仿照荣格,在马萨诸塞州建起了他自己的堡垒。[13]

1914年4月,荣格辞去了他在苏黎士大学的讲师职务,自此直到1933年这么长的时间里,他都没有正式的教学任

务。而此时，独立于科学、学术、医学领域之外的荣格运动已经稳固地建立起来了。尽管已与弗洛伊德决裂，荣格还是连任了国际精神分析协会的主席一职，在这以后的1914年，他辞去了这一职务。1913、1914和1915年（这一年交战各国激战正酣），他的外部活动受到了一定的限制，也没有发表很多文章，但他举行了私人性质的研讨会，将他自己对精神分析学的阐释传达给居住在屈斯纳赫特——苏黎士地区的、人数越来越众的信徒们（其中也有英国和美国的学生），并鼓励他们学习神话学和宗教史。[12]

回溯起来，当荣格和弗洛伊德在一起时，当他开始在精神分析学杂志上发表大量的文章的时候，他已在学术，医学和科学领域有了良好的地位，而后来他正式地把这些都放弃了，对此尽管可能是有争议的，但荣格在这些后弗洛伊德的岁月里，相当程度上是选择了一条“另类”的道路。1912年1月，他的《心理学的新路》出版，并被收录在了由瑞士的劳舍尔出版的年鉴里，从此，特别是1916年后，在大多数情况下，荣格要么是单独地发表他的专题文章（通过多伊蒂克和劳舍尔），要么是在流行的瑞士出版物中发表他的论文。此后，他的事业生涯一直如此。他最后出现在精神病学杂志和医学杂志上的论文，通常只是他在日内瓦、英格兰、美国或者是德国的大会上演讲时的演讲稿。在他生活的其余部分，大量的作品都被发表在了各种通俗的杂志和报纸上，比如《新苏黎士日报》、《瑞士杂志》、《知识与生活》、《巴塞尔通讯》、《欧洲杂志》、《柏林地区》、《最新消息》、《科隆日报》、《新维也纳杂志》、《慕尼黑最新通讯》、《瑞士人月刊》和《新瑞士展望》等[13]。主要是这些政治上保守的瑞士和德国的期刊，而非学术或医学期刊，收集了荣

格的作品[19]。像弗洛伊德和弗洛伊德主义者一样(他们在自己的精神分析杂志上发表作品),荣格也能免受现存的科学传统中的同辈人的任何可能的批评。因此,依照许多标准来看,依照取舍来看,荣格创制和发展起来的应该是一种生机论的生命哲学,它为非理性、直觉而超验的世界观而欢呼,这种世界观更接近于宗教,而不是20世纪的科学。

注　释

①《回忆、梦想、反思》,第158—160页。另一个版本则可见于E·A·贝内特的《与荣格会谈:1946—1961年谈话记录》(苏黎士:戴蒙出版社,1985),第117—118页。和荣格一般的先验的梦境解析不同,贝内特记录中的荣格将无意识的"非个人的"素材和他个人的生活联系了起来:"当他后来回想起它的时候,那幢房子让他联想起他叔叔在巴塞尔的老屋,它建在巴塞尔的老城壕中,有两个阁楼,其中较矮的一个十分阴暗,如山洞一般。"

② 荣格:《分析心理学》,第22—23页。

③ 同上,第23页。

④ 同上。

⑤ 麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,第157J封信。

⑥ 同上,第159J封信。

⑦ 在荣格的藏书目录中提到了克罗伊策的四卷本著作完成时间是在1810—1821年间,这似乎表明荣格既有克罗伊策著作的初版,也收集了第二版的部分卷本。此外,这里没能给我们什么特别的信息,这些信息出现在《C·G·荣格的藏书:目录》,第17页。再说一下克罗伊策的《古代人类,尤其是希腊人的神话和象征》的前两个版本的特性。它的第一版全部出版于莱比锡和达姆施塔特,其中第一卷由莱斯克出版于1810年,其后的三卷由海尔和莱斯克分别出版于1811和1812年。第二版的四卷都由海尔和莱斯克出版于达姆施塔特,时间分别为1819年、1820年和1821年。第二版的1、2、4卷都大大增加了数百页的内容。

⑧ 梅茨格:《早期基督教和神秘主义宗教研究中的方法论问题》,第1页。他引用了克罗伊策和圣克鲁瓦的"前批判"的作品,因为后者的《关于异教主义秘密

仪式的历史研究和批判》也赞同古代神秘主义的"秘密社团"意象。荣格的藏书中也列出了相关的书目(存于他的私人图书馆中)。

⑨《歌德藏书目录》,汉斯·鲁珀特编(魏玛:阿里昂出版社,1958),第280—281页。

⑩ 此处遇到了鸡先蛋先的问题。因为依照荣格和他的学生们的想法,在歌德和瓦格纳的作品中,已经出现了超验原型的现象,只是荣格以他的聪明睿智从《浮士德》和瓦格纳的歌剧中发现了超凡伟力的印记罢了。荣格主义者们拒绝这样的思想:歌德和瓦格纳(也包括后来的荣格),在神话学研究中本可以借鉴了相同的德文资料,而这可以说明他们的作品,而不是超个人的原型的主题相似的原因。荣格对歌德、特别是对瓦格纳作品的分析按照它们的逻辑向后追溯,认为正是先验的力量——集体无意识的原型——对他们产生了创造性的影响。在他们看来,并非克罗伊策、歌德和瓦格纳影响了荣格。荣格后来也只不过宣称,在他和这些人之间出现的相似性,原因在于作用于他们以及他自己身上的先验的力量(而非这些人本身)发挥了影响。这种以关于集体无意识的神秘王国的、本质为宗教的信仰为基础的错误的逻辑,渗透在了荣格作品中的各个角落,例如在瓦格纳的天才的原型渊源的分析中,这一点就很明显。可参阅罗伯特·多宁顿的《瓦格纳的〈指环〉及其象征:音乐与神话》(纽约:圣马丁出版公司,1974);近作有简·什诺达·博伦的《权利的指环:被弃儿童和权威父亲》(圣弗朗西斯科:哈珀——圣弗朗西斯科出版公司,1993)。

⑪ 瓦格纳:《科西马·瓦格纳日记》2:565。

⑫ "太阳阴茎人"是索努·沙姆达萨尼发明的绰号。

⑬ 沙姆达萨尼:《一个叫弗兰克的女人》,第40页。

⑭ 麦圭尔和霍尔:《荣格演讲集》,第433—435页。

⑮ 荣格:《无意识心理学》,第173段。

⑯ 米德:《密特拉仪式》。

⑰ 迪特里希:《密特拉礼拜仪式》,第一版完成于1903年。

⑱ 麦圭尔和霍尔:《荣格演讲集》,第435页。

⑲ 关于荣格修订后的故事,可见于《精神的结构》(1928/1931),《精神的结构与动力学》,第319段,特别是《无意识的概念》(1936),《集体无意识和原型》,第105段。荣格的许多亲密同事也一再地重复这个故事,以作为集体无意识存

在的有力证据，但很遗憾，他们从来没有提到过霍内格的作用和 1903 年出版的迪特里希的著作。他们对这个故事的重复并非对真相一无所知，只是出于虔诚的对荣格的追随。见冯·弗朗茨：《C·G·荣格：我们这个时代的神话》，第 124 页；还有 C·A·梅尔：《肉体与灵魂：关于 C·G·荣格的理论的论文集》(加利福尼亚，圣莫尼卡：拉皮斯出版社，1986)，第 78 页。

⑳ 在此我要感谢威廉·麦圭尔。

㉑ 这里我要再次感谢麦圭尔让我使用这条信息。因为在梅尔的抵制下，这些材料至今还没有公开。要更进一步的研究霍内格的论文和太阳阴茎人的病例，有待更多的出版物。

㉒ 荣格：《集体无意识的概念》，第 105n 段。

㉓ 克罗伊策：《古代人类的神话和象征》，3：335。

㉔ 巴霍芬：《神话，宗教与母权》，第 114—115 页。

㉕ 麦圭尔：《弗洛伊德/荣格书信集》，第 175J 封信。或参见麦圭尔为荣格：《无意识心理学》一书所写的序言，第 8 页。

㉖ 这篇概要的全文出现在了汉斯·沃尔泽的《早期精神分析学的一个悲剧：霍内格和分析训练》，《春天》(1974)：253—254。

㉗ 第一次世界大战之后，那些深谙精神分析学掌故的人，在欧洲大陆几乎所剩无几。荣格和弗洛伊德的病人主要来自英语国家。到了 20 世纪 20 年代，荣格已经能流利地说英语，用英文写作；而弗洛伊德已经 60 多岁，要掌握英语并以此和他的多数病人进行交流对他而言十分困难。口腔癌更增加了他学习的难度。因为那些来自于英格兰、特别是美国(即便受过高等教育)的病人，缺乏盛行于受希腊文化影响很深的德国那样的古典教育，因此荣格常说的他们"不可能事先接触过这些资料"的话是可信的。至于他们的梦境里出现的一些神话学的内容，在 20 世纪 20 年代之前，大多数到荣格那里朝圣的英美的富有的病人，都曾接触过神智学之类的神秘主义传统，或读过了荣格的作品，被神话学和宗教的主题所深深吸引。因此，荣格关于集体无意识的临床证据是有偏见的。

㉘ 荣格《个别化进程的研究》(1950)，《集体无意识和原型》，第 542 段。记录显示，早在 20 世纪 20 年代，荣格就开始集中精力研究炼金术的象征；说的更早一些，1909 年时，他就已经通过阅读其他著作，对此十分熟悉了。

㉙ 关于曼和她的斯维登堡家族遗传，以及她因此而可能接触到炼金术的思

想等情况的讨论，参见韦布：《神秘主义团体》。

㉚ 引自麦圭尔为《无意识心理学》写的序言，第 23 页。原文出自西格蒙德·弗洛伊德：《超越野蛮人与神经症患者精神生活的协调》，《无意识意象》1(1912)：18。

㉛ 克尔：《超越快乐法则及其重归》。

㉜ 荣格：《分析心理学》，第 99 页。

㉝ 麦圭尔：《弗洛伊德/荣格书信集》，第 296 页(第 180J 封信)。

㉞ 精神分析史学家约翰·热多在他未发表的一篇文章里，机敏地"把重心放在了弗洛伊德和荣格关系中的一个关键点上"，因此他得到了霍曼斯的赞扬。据霍曼斯的说法，这个关键点就发生在 1910 年当"荣格想要赋予弗洛伊德和精神分析学以宗教的力量的时候"。(《荣格的背景》，第 56 页)。

㉟ 麦圭尔：《弗洛伊德/荣格书信集》，第 288 页(第 174F 封信)。

㊱ 同上：第 294 页(第 178J 封信)。

㊲ 同上。

㊳ 同上。

㊴ 同上。

㊵ 同上，第 295 页(第 179F 封信，1910 年 2 月 13 日)。

㊶ 同上，第 296 页。

㊷ 同上。

㊸ 同上，第 308 页(第 186J 封信)。

㊹ 同上，第 346 页(第 206J 封信)。

㊺ 荣格的助手们提供了很多涉及个人历史的信息，这与荣格的那些声称能够支持种系发生假设的病历记录不同。内尔肯引用了屈蒙和迪特里希关于密特拉主义的作品，并通过介绍太阳神话，生命之树，蛇和其他荣格感兴趣的神话学意象进一步地夸大了病人的错觉。在他的文章的最后，内尔肯和荣格一样宣称病人一定意识到了他的神话象征主义的内涵。至于病人事先具有的关于太阳崇拜和密特拉崇拜的知识，内尔肯在经过了无数次问讯之后，坦承"不过，病人的表现，证明他们在这方面的知识并非只是流于表面。"见内尔肯：《精神分裂幻想的分析与观察》，《精神分析和精神病理学研究年鉴》，4(1912)：504—562。也可参见萨比娜·斯皮尔瑞恩：《一个精神分裂幻想型病例中的心理学内容》，《精神分

析和精神病理学研究年鉴》3(1912):329—400页。

㊻ 荣格:《书信集:I1906—1950》,第24页(1911年6月12日给弗洛伊德的信)。

㊼ 见沙姆达萨尼:《一个叫弗兰克的女人》,第26—55页。

㊽ 克尔:《超越快乐法则》,第41页。

㊾ 荣格:《分析心理学》,第27页。

㊿ 帕斯考斯卡斯:《弗洛伊德/琼斯书信集》,第160页(第94封信,1912年9月18日)。

51 幸运的是,埃伦伯格的《无意识的发现》为我们作了概括。见第809—816页。

52 同上,第813页。

53 同上,第814页。

54 麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,第487页(第300J封信)。

55 同上,第478页(第291J封信)。

56 同上,第480页(第293F封信,1912年1月10日)。

57 见鲁道夫·比尼恩的精彩传记:《卢夫人:尼采的任性的信徒》,第335—399页(普林斯顿,普林斯顿大学出版社,1968年版。)

58 在1912年10月和1913年7月间这个协会举办的一系列活动,都记录在了《国际精神分析治疗期刊》,1(1913),第635页的"公报"中。

59 参见麦圭尔为荣格的《梦的分析》所作的序言:第7页。

60 荣格:《弗洛伊德与精神分析学》。

61 参见诺尔:《荣格与狮头神》,第12—60页。

62 参见克尔:《一个最危险的方法》。

63 麦圭尔:《弗洛伊德/荣格书信集》,第491页(第303J封信)。

64 同上,参见第131—132页。

65 冯·弗朗茨在为《左芬格演讲集》所作的序言中记下了这个日期:"1912年,他终于得出了一个结论:他本人无法回归到中世纪的、或者原始基督教的神话,所以他选择了一条自己的道路,用他后来定名为'积极想象'的冥想方法,寻找他自身的神话"(第14页)。

66 荣格:《两篇论文》。

⑰ 见菲莉斯·格罗斯库特:《哈尔茨山中的牧歌:荣格的秘密委员会》,载于盖尔芬德和克尔:《弗洛伊德和精神分析学的历史》,第341—356页。

⑱ 荣格:《心理学的新路》,第430段。

⑲ 同上。

⑳ 同上,第437段。

㉑ 同上,第438段。

㉒ 同上。

㉓ 同上,第441段。

㉔ 荣格:《第一版的序言》(1917),见:《两篇论文》。

㉕ 荣格:《第二版的序言》(1918),同上。

㉖ 荣格:《分析心理学》,第42页。

㉗ 同上。

㉘ 荣格的作品中认为此声音出自斯皮尔瑞恩。参见麦圭尔在上书中作的脚注。

㉙ 同上。

㉚ 同上,第46页。

㉛ 同上,第33页。

㉜ 同上,第46页。

㉝ 荣格的团体编纂的第一部作品可见于荣格编的《心理学论文集》(莱比锡和维也纳:多伊蒂克出版公司,1914)。接在这本书名下的系列作品直到1928年才出现。1914年5月荣格在为这本书写前言时解释道:"现在心理学的状况似乎要求各个学派和运动都有自己的出版机构。"《象征的生活:杂记》,《全集》18卷(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1976),第1825段。荣格显然已经把他的组织看成是当时的一个学派,或一场运动了。

㉞ 1912年12月29日,琼斯从罗马给弗洛伊德写来了一封信。(帕斯考斯卡斯:《弗洛伊德/琼斯书信集》,第189页,第112封信)。此信在琼斯的英译本中名为《上帝情结:相信自己为神及由此引起的性格特征》,见《实用精神分析学论文,第2卷》(纽约:国际大学出版社,1964)。

㉟ 同上。

㊱ 琼斯:《实用精神分析学论文,第2卷》,第255页。

⑰ C·G·荣格:《精神分析和联想实验》(1906),《实验研究》第727段。

⑱ 琼斯《实用精神分析学论文,第2卷》,第247页。

⑲ 同上,第248页。

⑳ 同上,第260页。

㉑ 同上,第261页。

㉒ 荣格:《分析心理学》,第41页。

㉓ 同上,第44页。

㉔ 同上,第43页。

㉕ 见霍曼斯:《荣格的背景》。霍曼斯把约翰·热多未发表的一段话放在了最前面。

㉖ 琼斯:《西格蒙德·弗洛伊德的工作与生活》,2:33。

㉗《回忆·梦想·反思》,第176页。

㉘ 荣格:《分析心理学》,第43—44页。

㉙ 参见雅费:《回忆·梦想·反思》的《序言》,第7页。

⑩ 同上。

⑩《回忆·梦想·反思》,第181—184页。

⑩ 荣格:《分析心理学》,第63—64,88—89页。

⑩《回忆·梦想·反思》,第181页。

⑩ 不过,他没有考察引起这些意象的灵感是否出自个人的资源,比如说它们很有可能是在弗洛伊德或安德烈亚斯·萨尔梅的影响下出现的。

⑩ 荣格:《分析心理学》,第89页。

⑩《回忆·梦想·反思》,第182页。

⑩ 荣格:《分析心理学》,第89页。

⑩《回忆·梦想·反思》,第182页。

⑩ 荣格:《分析心理学》,第93页。

⑪ 同上,第95页。

⑪ 弗朗茨·约瑟夫·莫内:《异教历史》,两卷本(莱比锡和达姆施塔特:卡尔·威廉·莱斯克出版公司,1822和1825年)。尽管这2卷本和克罗伊策的4卷本有着明显的不同,但没有克罗伊策,此书是不可能出版的,书脊上也注着克罗伊策的名字。荣格的藏书中没有提及克罗伊策的个人作品。

⑫ 荣格:《分析心理学》,第96页。

⑬ 同上。

⑭ 同上,第37页。

⑮ 同上,第98页。

⑯ 同上,第98页。

⑰ 同上,第99页。

⑱ 同上。

⑲ 关于狮头神的阐释,参见:霍华德·杰克逊《狮头神形象在罗马密特拉主义中的意义和功能》,《守护神》32(1985):17—45;R·J·戈登的《密特拉秘密仪式中的现实,招魂和边界》,《密特拉研究》3(1980):19—99页;多罗·列维:《狮头神》,《西方之国》13期(1944):269—314页;乌兰塞:《密特拉神秘主义的起源》。

⑳ 荣格从未涉足罗马,因此也不可能亲身见到真正的狮头神雕像。

㉑ 可参见以下最近记录这段关系的传记:福里斯特·G·罗宾逊:《流传的爱情故事:亨利·A·默里的一生》(马萨诸塞州,剑桥:哈佛大学出版社,1992);还有克莱尔·道格拉斯:《诠释黑暗:荣格圈子里一直不为人知的女人——克里斯蒂安娜·摩根的一生》(纽约:西蒙——舒斯特出版公司,1993年)。

㉒ 参阅麦圭尔为荣格《梦境分析》所作的"导言"。

㉓ 只要仔细看一看荣格作品的风格——《总文献目录》中将这些作品按时间顺序列举了出来(《全集》19卷;普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1979)——特别是德文作品的风格,就很清楚了。

㉔ 这些出版物有点近似于现在政治保守派的《读者文摘》,和医学的、专业的或科学性的杂志根本不同。

11 集体无意识，内在神和奥丁的如尼文字

1916这一年，也许是荣格一生中最重要的一段时期，从历史的角度看来，在这一年里，他的核心思想发生了巨大的变化。他似乎更乐意于担当具有超凡能力的领袖、或是了悟宗教神髓的预言家的角色，并将自己的领悟传达给门徒。实际上，这些信徒中有很多已经定居在屈斯纳赫特——苏黎士地区，长久地伴在荣格身旁。也正是这一年里，他已出版的一篇论文（在其中他首次引入了集体精神、原始意象和个别化的概念）和其他三篇未出版的文章，构成了他后来的集体无意识和原型理论的核心内容，同时也为接下来的荣格运动确定了蓝图。

这一材料（它混乱地散见于他的《全集》中的几卷本中，有些甚至没有被收录进去）清楚地告诉我们：1916年时的荣格正醉心于对自我神化或者说"神圣性"的体验，并在考虑着体验与内在神的融合所可能导致的积极的和消极的反应。这时的荣格已相信古代雅利安（还包括印度、伊朗、希腊-罗马、日耳曼）神秘主义的改造作用均出自于入教者与神灵的真正同一。通读他在这重要的一年所出产作品，人们也许会觉得，他还相信那些从生物学上更接近于早期人类自然的原始宗教的

印欧后裔，他们的内在神不是基督教的上帝，而是太阳神。无论是内在太阳，或是内在雅利安基督的形式，它们都可被归入成功撤退或降人“母国”的重生象征物。在这片国土上为了重获光明、个性和个别化，与可怕的母亲的战斗也许是无法避免的。

荣格熟稔的心理学理论和方法，在今日的文明社会已得到了广泛推广。它们的基础，则在于极早期的新异教和民族主义的构想——这一事实一直不为千百万忠诚的基督或犹太荣格主义者所知晓，如果他们能彻底地体会出我话背后的隐含意义，很可能难以接受它。现在让我们一起来领略一下出自 1916 年的一直被忽略的资料，静观荣格心理学、荣格运动的黑暗的、原始的起源。

“无意识的结构”

如同我们知道的那样，1913 年—1916 年期间，荣格一直致力于极具分裂性和潜在危险性的心理实践。伴随着对自我的探究，他游离出了自己前半生一直扎根于其上的资产阶级——基督教的世界，同时他的一些重要的关系也出现了极度紧张，特别是和妻子、情人(斯皮尔瑞恩和沃尔夫)之间的关系。对于从 1913 年到 1919 年左右间，荣格私下里所做的以及和他的知己、他组织的核心团员所说的话，我们现在知之甚少。尽管如此，这段整个欧洲战火肆虐，各种通常思想科学论坛被中断的黑暗年代里的些微信息，依然能令我们明白他发表的文章、或在医学、或其他科学论坛上的演讲和他私下里的

言行还是有天壤之别。在最低限度上，对外界而言，他还是一个精神病学家、心理学家，而在屈斯纳赫特-苏黎士地区，他以救赎、更新、重生等观念为基础，通过与超验王国的直接联系，私下里发起了属于他自己的宗教运动。

为了给自己的私下行为寻求科学的合理化解释，荣格后来用法语写了一篇理论性的文章，发表在由他"父辈般的朋友"——弗卢努瓦编辑的杂志《心理学档案》上。[①]弗卢努瓦这时正开始面临自己身心两方面的问题，1920 年的死期离他也不远了。荣格的文章名为"无意识的结构"。据荣格《全集》的编辑们分析，此文成了后来他为苏黎士分析心理学学派所作的公开讲座的理论基础，当时的场合是很正式，很专业的。

在这篇研讨会文章的开头，荣格对他现在称之为个人无意识和非个人无意识的东西做了新的区分。在文章中，荣格引人了一些新的一般术语，目的在于界定无意识思维的层次。这一新的样式代替了以巴霍芬文化阶段分层法为特色的种系发生无意识理论（《里比多的变化与象征》一书暗示出这一点）。个人无意识的内容"因为是在个人的整个一生中获得的，所以具有个人的性质"。[②]在这里，荣格赞同迄今为止弗洛依德还有其他精神分析学家在此领域所做的分析，并说道："任何人，只要他是沿着自我实现的道路前进，他就不可避免地会将个人无意识的内容引入意识，由此而极大地开阔个性的空间。"[③]

然而，这种旧的无意识模式还不是故事的全部，他接着提到了指向无意识更深层次的"原始意象"（《里比多的变化与象征》一书对此有论述）。1917 年，他称之为"优势者"（dominants），1919 年换了一个名词——"原型"。"神圣性"现象

中，即会出现类似的原始理念。作为一种心理状态，它发生于无意识内容被“吸收”之际，并最终导向意识的做作的扭曲，又进一步地引起了全能全知的错觉。荣格在文章中说，他从阿德勒那里借用了“神圣性”这一术语。

我们从此文的1916年的早期版本可以看出：这篇文章所暗示的核心内容在于，荣格不遗余力地对“神似性”的心理体验作了解释（1917年后的任何版本都没有这样的暗示）。考虑到荣格当时已醉心于古代神秘主义自我神化的经历，他自己被神化的秘密体验以及由此而被引入古代密特拉神秘主义的经验，因此1916年的这篇文章也就不能被简单地解读为关于临床现象的一篇客观报告。在某种意义上来说，它是荣格自己的体验的科学合理化。此外，它还是对琼斯的论文“上帝情结”（1913）和弗洛依德的“论自恋”（1914）的期待已久的回应，这两部作品在某种程度上都是针对荣格的。

以对神圣性的体验为起点，荣格带着读者去领略集体精神，也就是后来被称为“集体无意识”的内涵。[④]荣格说，集体精神有自己的生理基础，他还似乎暗示出集体精神的继承，从某种特定的意义而言，并不借助于1916年的科学所假定的任何一种已知的遗传模式。接着，他把人的大脑和人类发挥作用的固有能力作类比（后者“既非个体发生的，也非后天获得的”）。[⑤]然而，“尽管人类的头脑都不可避免地有所差别，但可能发挥作用的精神官能却是集体的，普遍的”。他认为这一基本的生物学的事实解释了这样的问题，即：为什么“相距最远的种族和民族，他们的无意识过程却能表现出显著的一致性……无论是在本土神话的形式上还是主题上，都是如此”。[⑥]

不过，在这早期的论述中，荣格固守着某些类比，这似乎暗示出他仍在提倡以生物学为基础的种系发生无意识中存在着可以辨别的分层（非巴霍芬意义上的）的观念："各个人种，部落，家庭都有差异，因此每个人种，部落，家庭也都有凌驾于'普遍'集体精神之上的相应的集体精神。"[7] 由于当时荣格的病人绝大部分都属于中欧的资产阶级——基督教的世界，所以这个家庭指的当是病人出生的家庭，部落为日耳曼民族，人种为雅利安（印欧）人。

此文提供了某种论据，在评论荣格为证明这种论据所作的系列阐述之前，让我们先对荣格正在提出的东西有相当清楚的把握：即我们所都具有的体验神圣性的能力，就是荣格竭力要提出的、用于证明集体精神之存在的不可争辩的证据。这种与上帝合一的体验——实际上是荣格自己的体验——并非如琼斯所说的那样，来自"极端的自恋"这种精神病理学的过程，相反的，它是一个强有力的证据，能证明"某种特定的精神功能，拥有超越个人精神能力的集体性。"[8] 实际上，它既是潜在的退化，也是潜在的更新，或者说近似于"具有明显的病态特征的天才灵感突降时刻"的"创造性"超凡体验。[9]

荣格在这里为我们、特别是为他自己重构了他和其他人曾有过的、通常被认为属于退化或精神病态的体验。他想让我们相信，自我神化并不一定是精神错乱行为，而是与先验王国（即非个人的无意识）所进行的直接交流（这里讲的先验是从个体自我的角度出发的）。想要"获得"无意识（尤其是非个人的无意识）内容的努力，使个人的人格得到扩充并变得自大起来，导致了一种主观上的神圣性的状态。在此期间，荣格为"亲眼见神"的方法，发明了一个专门的术语："积极想象"。[10]

因此，分析学——也就是荣格在 1916 年左右创制的、运用了分裂的积极想象技巧的精神疗法——允许病人们对内在的神形成情意丛，进而想象自己为神。这样的内在神存在于每一个人的心中，我们可以运用荣格发明并亲身应用过的技巧，获得近似的体验。荣格如是说：

就某种意义而言，"神圣性"的感觉先天地存在，甚至是在接受分析之前就有了。而且，不仅精神病患者有，普通人身上也同样有，区别只在于一般人能有效地躲避开他的无意识的观念，而精神病患者则无法做到这一点。由于后者特异的敏感性，他们所能触及的无意识领域，要比常人深入很多。因此，"神圣性"现象在精神病患者身上表现得更为明显，而通过精神分析领会到的一些无意识内容，能够将"神圣性"提升到新的高度。[11]

荣格更进一步地阐释道："这也就是为什么，人无论在任何一种精神分析的推动下，只要是深入到了一定的程度，总会出现一个能体会到我所说的'神圣性'的时刻的原因。"[12]在这个意义上，病人们正是被积极想象的分裂过程所推动的。

一个人又如何能获得最初的内在神的体验呢？荣格从很多的病例中，挑选了一个，此人梦见了"地球，太阳和星辰"[13]——这恰好对应着巴霍芬的三个核心的意象：地球，太阳和月亮阶段。其他神圣性状态的初始迹象和征兆，被荣格列举在了下面这著名的一段话里：

此种情况总是通过很特别的症候表现出来的：比如说病人在梦中像彗星般地飞过漫漫太空，或者是觉得自己成了地球、太阳、星辰，或者躯体变得无比的庞大，或像侏儒般小得可怜，有时候发现自己已经死了，身处于一片奇异的国土，那么

的疯狂而迷惘，几乎变得连自己也认不出来。他还可能有身体的感觉，像因为身躯的膨胀而使得皮肤与身体不成比例，或是不断地上升或下降的似醒非醒的感觉，或者身体变大或感到晕眩。从心理学的角度讲来，这样的状态的一个突出特点就是个人性格的定向力障碍。人们不再清楚自己到底是谁，换一个角度讲，即相信自己实际上就是经过转变后的那样。偏执、教条、自负、自我贬低，还有对“未经历分析者”及其观点、行为的轻视等等，都是常见的症候。[14]

这一段话中，有几点需要特别指明。第一，荣格无疑在报告他自己的亲身经历，这些经历的取得，最晚不会超过1913年下半年，因为他在这一时期所列出的梦中意象都出现在他向众人所描述过的自己的梦境和幻想里，是其中的组成部分。第二，确信“一个人实际上已经成了转变后的样子”，很有可能就是指他在变化成古代密特拉神秘主义的狮头神时自我神化的经验。或者，正如其他一些零散的证据所暗示的那样，荣格在这段时期内的某一个时间，即在他认清并融合了“内在的基督”之后，认为自己就是基督。[15]1913年12月，荣格在自我神化体验中，将密特拉狮头神和基督教的受难耶稣的形象熔为一炉，这令他真正地成了雅利安的基督。第三，对未经历分析的人的蔑视态度似乎证明了我关于荣格教派是有超凡能力的教派的假设，因为荣格学派中接受了分析的人们会有心理上、特别是社会意义上的入门者地位，即某人成了“自己人中的一员”。带着一点已得到“答案”的精英式的自傲，他们当然会对还未见希望之光的社会大众有些厌烦。尽管因为荣格的医学学位和科学上的声誉，荣格组织的性质还一直不为人所知，但它确实是一个极具宗教性的组织。参与其中，“我们对他们”

这样的精神状态不久就会接踵而至，其实这就是荣格式的新贵族与民众的对立。

据荣格说，分析学的这个阶段是它自身"真正的危险"之一。[16]另有一点也归功于他：荣格在这篇文章的剩余部分辟出了很大的篇幅描述了和集体无意识进行有意的接触可能会出现的不幸。他也提到，如果一个人能承受得住它，他将能得到不错的回报，即直接体验到古人的精神，因为随着从集体精神而来的幻想的爆发，"紧锁神话学思想和感情宝藏的大锁，这一刻被打开了"。[17]

荣格宣称："走进集体精神意味着个人生命的更新，不管这样的更新体验是愉快的还是令人不悦的，都是如此。"此想法最早见于《里比多的变化与象征》的第二部分，其中写到一个人通过体验来自种系发生无意识的素材，不是有可能重获生命活力，就是有可能被"消灭"。

然而，对于整个世界而言，荣格以这篇文章许诺了某种更加精彩的东西，它能治疗世纪末因现代性而产生的恐惧症的痛苦。没有任何其他的精神分析家、心理医生、牧师、神父、拉比或者医学权威可以提供这样的事物，那就是——重生。

当时，世界大战的战火正在欧洲肆虐，而发表在《心理学档案》上的这篇文章只是荣格和他的团体在此期间思想及活动的正式的公开记录。荣格正在做的事，他对他最亲密门徒所说的话，则可从他为他们作的演讲、研讨会以及私人分析讲座的资料中找到更清楚的描述。我们开始看到的又是一幅关于救赎的宗教教派的画卷，它与那些实行精神治疗标准做法的学术的或医学的职业团体几乎没什么相似之处。也许只有一神论的宗教运动及其推崇的太阳崇拜，能够自信地宣称将

科学和新异教结合在了一起。其成员中那些杰出的科学和文化上的精英的言行都表明了这一点。荣格发起了一场针对基督教,及其遥不可及和绝对的上帝的战斗,并培养他的门徒们去倾听死者的声音,去使自己变为神。

"超验的机能"

在荣格最终的集体无意识和原型理论之前,他还有很多最早的理论模式,可惜后者直到荣格的晚年才出版,或者是他死后,被人们从他个人的书信文件集中发现出来。有关超验机能的著名论文非常细致地、且比其他任何作品都更为全面地描绘了积极想象技巧。本文写于1916年,一直在荣格的门徒之间秘密流传,而它的出版则迟至1957年6月。最初的版本是一个英文译本(译者 A・R・波普),由苏黎士荣格研究院的学生联合会"私下"出版发行。[18]这个译本直接取自荣格最初的德文手稿。译本本身连同荣格1958年所写的序言一起出现在《全集》第八卷,和《全集》中的许多材料一样,它也在最初文本的基础上进行了扩充,以适应荣格最终的关于集体无意识和原型的理论。最初的"超验的机能"一文,对荣格理论以及他在心理治疗过程中教给自己的病人和学生们的分裂技巧的发展,有着深刻的洞见。

荣格在论述的开始,就提出了植根于他对人类进化史观点上的一个看法:"直到人类发展史上相对较晚的时候,人类才获得意识头脑的确定性和定向性机能,举例来说,在今天原始部落里的土著人就很大程度上缺乏这种机能。"[19]此种适

应，对文明社会的生存是非常有必要的，但人类为了赢得它付出了“非常重大的牺牲”。[20]然而，“如果没有这种机能，科学和社会都不可能存在，因为它们都预先要求一个可供依赖的精神过程的连续性。”[21]正如我们所经历的那样，意识的一个重大特点就是它的定向性过程，它有一个“临界强度”，即它的内容必须保持在意识的范围内。

然而，从进化的角度来看，作为一种适应性选择，意识的历史并不太长，因此在某种程度上，它“进化得”(借用一个胚胎学术语)并非完美无缺，而且现在依然进行着从“无意识”开始的进化。[22]意识还是目的性过程前进的终点，照荣格的精神模式划分方法，意识和无意识这两极间有着一种内在的对立，即最近发展起来的对当前环境的适应及古代发展起来的对祖先的环境的适应之间的对立。后者是我们继承下来，影响我们现在行为的决定性因素，它更为强大和复杂。“意识决定了我们瞬间的适应性行为，”荣格说，“而无意识不仅包含着个人自己过去的所有已被遗忘了的材料，而且包括人类精神的所有继承性行为的印记。”[23]进而言之，“无意识中还充盈着所有的幻想集合，它们还未达到临界强度，但随着时间的推移，在适当的条件下，它们将浮现在意识的天空之下。”[24]

生存依靠从无意识之中不断地“展现”(进化一词的最初的含义)意识的适应性活动。而精神病患者常常出现非适应性的样式。荣格说：他们身上的“无意识和意识的极限很容易发生转变，换言之这两者的界限非常模糊”。按照精神病学的说法，那些人“完全受制于无意识的直接影响”。[25]当然，荣格也说到意识的定向过程具有片面性：“既可能是一种进步，同时也可能是一种退步。”[26]太强烈的意识定向反而会威胁生

存。正如荣格警告的那样：

今日的生存需要着集中定向的功能，它同时也带来了与无意识的巨大分裂的危险。我们越是通过定向功能与无意识拉开距离，在无意识中建立起一种强大的对立立场的可能性也就越大。当挣开束缚的时候，它会引来灾难性的后果。[27]

生存之最佳的、也是最具适应性的状态是在“意识和无意识内容融合”的条件下，不断地展现意识。荣格称这一过程为心理学上的“超验机能”。或许在某种在活力论的意义上，这是荣格对海克尔的目的论的心理学重建。种系发生的发展可被划分为数个阶段，而成功的个体发生则取决于通过这些阶段的自然的过渡，因此个人现在的生存大部分依靠的是古代的生理力量。荣格这篇文章的其余部分，涉及如何可能通过特殊疗法技巧，也就是综合性的、“具有推断性的梦境分析法”(对立于弗洛伊德因果的和还原的分析方法)和积极想象，来获得超验机能的技巧。

荣格对一个“未婚女病人”梦境进行的推断性分析的例子集中相当明显地表现出，当时荣格圈子里的成员对民族主义的痴迷。在梦中，“有人给了她一柄出于古墓、装饰华丽的古剑。”[28]荣格并排写下三列不同的分析：病人自己的联想，弗洛依德(心理性的和断然地俄狄浦斯式的)分析阐释(属于个体发生学)以及荣格自己的更强调种系发生的角度的“推断性的解释”。

病人由剑联想到他父亲的一把匕首，“她父亲曾经在阳光下向她炫耀过”。她把父亲描述成一个意志坚定、妻妾成群的人。荣格有选择性地摘录下的她的联想，大部分是关于这把剑以及它和病人的种族遗传的联系、它的神奇特性(其上镌刻

有如尼文字)的。荣格这样描述他的病人由梦中的这把剑所生发的联想:

一柄凯尔特铜剑:病人为自己凯尔特祖先而感到自豪。凯尔特人充满了暴躁、冲动和热情。古剑的装饰看起来异常的神秘,古代的传统,如尼文字,古老智慧的印记,古代的文明,人类的遗产等等,又从古墓中发掘了出来。[29]

荣格的推断性阐释将病人的注意力引向梦境中的目的论的,种系发生学的,甚至是唯灵论的信息,以使得她自己的心理存在能获得健康的发展。荣格在此没有将自己的阐释建立在病人早期生活环境的基础上,他告诉她最重要的一点是:那个意志坚定,妻妾成群的父亲形象实际上是无意识真实本性的象征。荣格在此将无意识和叔本华的意志概念以及自然的多配偶的冲动等同了起来。荣格又接着说,在她的梦中,她的父亲形象也同样象征着她对祖先的继承,后者也是内在于她的,是一片内在的祖园,正是这片园地象征性地使她成为"她父亲的女儿"。我们在下面的这一段完整叙述中,需要注意一下荣格借用的民族主义的以及考古学的比喻。同时还应该注意荣格通过父亲的形象,所描绘的并不只有他自身,也包括通过超验机能已学会适应的、个别化的人类的理想形象:

病人似乎需要这样的一件武器。正好,她的父亲有这样的武器。他精力充沛,生活顺其自然,同时也能坦然地面对性格中固有的问题。因此,尽管他的生活充满了热情和刺激,他也没有变成精神病患者。这件武器是人类远古以来就有的财富,它一直停留在病人脑海的深处,直到通过挖掘(精神分析)将它解放了出来。它联系着洞见与智慧,既能防守也可进攻。父亲的武器是热情及不屈的意志,凭借它,父亲扫除了人生路

上各种的障碍。而病人则在各个方面都与之相反，现在正是她认识到一个人可以摆脱受驱使的状态而去主动选择的关键性时刻。这种基于对人生的认识和洞见之上的意志也是人类古老的遗产，也是内在于她的，不过，现在仍然处于埋葬之中，因为在这方面她也是她父亲的女儿。直到现在，她才开始由衷地为之赞美，因为以前她就像是一个啼哭淘气惯了，被宠坏的小孩儿。她彻底被动，完全受性幻想的左右。[30]

荣格详细地阐述了本能的种系发生的力量要和现实相结合的必要性，因为只有这样才能达成完整意义上的人生。这一节，在后来的 1958 年版本里被删去了，也未出现在《全集》中。在这一节中，他用了一种好像已经洞见了理想的人性状态（尽管多少有点含糊其辞和自相矛盾）似的预言家的笔调写道：

超验机能存在于意识和无意识立场之间，它是一种生动的现象，是一种生活的方式，与意识和无意识之间都保持着若即若离的关系。如果一个人完全在无意识和本能的指引下生活，从原则上来讲，与这种生活方向相符的超验机能就成了一种个人—集体的现象。这也解释了为什么超验机能常常以原始人为象征。回归卢梭意义上的自然不太可能，那也只能意味着一种无用的倒退。当然，人们也可以通过前进和心理发展重归自然，但这一次需要有意识地考虑本能的因素。[31]

荣格指出，从精神治疗的角度而言，为了获得超验机能，单纯的梦境分析并不是完美的手段。他接着描述了能促进无意识中“已经准备就绪的幻想表现出来”的技巧。[32]他宣称病人可经过训练获得这种能力，“首先借助于系统化的实践以消除批判的心理，由此在意识里划出一片真空地带。”[33]本质上，

荣格推荐的方法就是积极地推进意识的分裂的方法，因而也就是推翻通常意义上所说的自我，同一性，意志以及记忆过程的连续性。

据荣格说，要使超验机能运作起来，一个人必须要学会认真对待无意识。“因为在认真地对待了无意识后，我承认自己非常乐意去接受它的调控作用，允许它影响我的行为。”[34]荣格因此认为：“视觉类型”将有它们也可以被描绘出来的内在形象；同样“听觉类型”中也可能有能够被记录下来的内在词语。在这里，还推荐了一些唯灵论的方法，如自动书写和应用心形乩板。他鼓励那些有艺术爱好的人去画，去雕刻，去记录下他们的内在形象和内在的声音。有趣的是，由于当时邓肯、拉班和维格曼等人的重大影响，阿斯科纳成了现代舞发展的中心，考虑到荣格离阿斯科纳很近，他有可能在提到“有一些能用肢体动作表达无意识内容的人（当然这样的人很少）”的时候，脑子里想到了阿斯科纳的病人。[35]

在这篇文章里，荣格相当程度上将无意识具体化、拟人化为一个参与对话的“他人”。荣格心理学从来都没如此富有巫术色彩，这的确也可能是此文在获公开出版之前能够私下里流传达 40 多年之久的原因所在。考虑到无意识作为祖先的领地和内在祖国的性质，荣格促进超验机能发生作用的精神治疗技巧，和唯灵论的巫师们应用的从患病者以及时代的智慧里吸取信息的方法完全是相当的。按照荣格的说法，自我可以通过如下方式“居于领先地位”，以便与无意识“达成解决方案”：

能达到这一点的方法在那些多少能够清楚地听见“他人”的声音的病例中，表现得最为清晰。这些人在技术上能很容

易地记录下“他人”的话语，并从自我的立场，回答“他人”提出的问题。这就恰似两个完全平等的人在进行对话，双方都给出了合适的理由，确认了对方的身份；而且双方都觉得有必要通过讨论来调节彼此的矛盾，以此赢得平衡，至少也是达成一定的妥协。[36]

沙姆达萨尼认为，因为荣格“想要建立一种巫术的心理学的计划”，因此必须强调的是，自1916年开始，他与勃拉瓦茨基、利斯特、斯泰纳之间的共同点实际上远远超过了与弗洛伊德、阿德勒、甚至格罗斯的共同点。

“适应，个别化，集体”

另一篇未发表的手稿，1964年在苏黎士的心理学俱乐部的档案中被发现了。其中有荣格亲笔写下的日期：“1916年10月”。这篇文章——《适应·个别化·集体》——似乎是为后来发表的《无意识的结构》所作的精心补遗。它有序地、一步又一步地展示出他在那一年里发展起的心理学理论。这篇文章并没有和同一时期的其他的作品一起，出现在《全集》中；直到1976年，才发表在了一本由各类不同性质的文章所组成的“杂烩书”上。[37]

这份资料很清楚地告诉我们，1916年的荣格仍然（至少是名义上）还想将进化论生物学作为他“正式的”心理学理论的基础。通读全文，我们会发现其中的核心思想是对内部、外部环境的“心理适应”，也就是“适应无意识”。因此，荣格在这里提出，人的生存依靠着对无意识力量的适应。神经症的出

现就是因为在适应内部和外部现实的时候，“适应过程受到了干扰和削弱”。[38]他用了整整一节来阐述他的“适应性力能学”理论，听起来这更像奥斯特瓦尔德的话而不是弗洛伊德的话。[39]

下面“对适应的分析”部分，篇幅要更长得多，荣格在此介绍了他的生活改革计划，这个计划不仅针对个人，而且也是为了那些接受了分析的精英重归社会而提供服务的。荣格认为，在分析中，一些病人产生了对分析家的强大的精神依赖性，即移情，这是对“抵制分析家而作出的额外补偿”。[40]荣格认为：“先前的抵制源于对个体化的要求”，它完全反对适应他人。[41]

通过运用格罗斯和尼采主义的语言，荣格承认“个体化使人脱离了个人的遵从，因而使人脱离了集体。”而且“个别化也是人适应内在现实的唯一手段，因此它有可能就是一种‘秘密’的进程”，人们必须考虑采取荣格及其信徒所描绘的方式，从以前在这个世界或社会上的精神支柱(如职业信念，政治信仰，道德，家庭)中解脱出来。因为荣格的分析学向所有的人保证了只要依此而行，就可获得“神秘体验”，这对乐于寻找非传统的精神的新路，想要赢得通过荣格所做的分析达到的个别化中健康而有生命力的一面的人来说，绝对是个不小的诱惑。

到了 1916 年 10 月的时候，荣格称这条精神解放的新路为“个体性”(这是追随冯·哈特曼的说法)，或者按照他的老师叔本华和尼采的说法——“个体化”[42]。它要求个人脱离家庭，脱离社会，甚至脱离上帝，因为“只有和上帝划清界限”，个人才能实现“真正的自我”。[43]

然而，这种必要的背叛所付出的代价是高昂的。“病人放弃先前的个人的遵从，这意味着审美理想和道德理想的沦丧，所以在个体化的道路上跨出的第一步就充满了负罪感和悲剧色彩。负罪感的一再累积就必然要求赎罪……之后的每一步都产生了新的负罪感，从而也一再要求赎罪。”[44]因此，个体化其实是一条依靠不断的犯罪（脱离资产阶级——基督教的规范）和救赎（把先验的直觉转化为社会行为）的新生之路。此观点直接源自由格罗斯所鼓吹的那种尼采学说，因为它将精神性和医学与无政府主义和马克思主义“永久革命”的幻想融合了起来了。

受荣格和他的同事分析的病人们，不仅仅英雄般地经受心理上的磨难，治疗自己，同时也想以新时代秘密智慧的领会者身份，拯救社会。这篇文章里，荣格针对下列问题给他的门徒提供了一个枯燥的纯理论的解释：为什么社会上的一般人会对荣格学派中这些脱离了资产阶级——基督教社会的人抱以轻视和气愤的态度——这样的基督教社会只能对新异教主义皱眉头。[45]“但是，”荣格说，“内在的适应最终是为了征服内在的现实，能够修复集体意识是这个过程的价值所在。”[46]接下来的一部分是关于“个体化与集体”的，荣格提出要把个人的精神发展与人类的命运联系起来：“个人在集体要求的左右下，必然会做出相应的、对社会有益的工作以换取个体化。”[47]

这些后面的论述值得更仔细的考察，因为它们对当时隐藏于荣格和他的学派的实践背后的哲学思想，有至关重要的作用。荣格教给那些病人一些技巧，希望他们能在治疗结束以后，继续依此而行，这样就能发现时代的宗教智慧。如果他们能经受住最初的磨难，且没有留下永久的后遗症，他们就可

以宣传这些出自祖先的洞见，把它们应用到社会生活中去，将之引导向精神的重新觉醒，从而挽救人性。这些入门者是已获得个体化的精英团成员，他们能直接从集体无意识（祖先或冥界）中获得信息，他们有优势，也的确有义务为了社会的发展而信奉这种新的教义。在实践上，这当然也是各种有魅力的组织已经实行过、甚至已取得了成功的方法。自两千年前的基督崇拜（“上帝的王国即将来到”）到今天的戒酒协会，莫不如此，后者也使用同辈人的压力（有时候还不那么微妙）来说服新成员们，依靠内在的“上帝”或是“更强大的力量”，以消灭酒瘾及其“精神堕落”方面的根源。[48]

赫尔曼·海塞入门奥丁神秘主义

我们又是如何知道写于 1916 年 10 月的未发表的文章中的理想被真正应用于实践了呢？传播这一乌托邦式神秘教义的人，就是约瑟夫·朗，他是一位精神病医生和分析家，得到了荣格还有另一位核心成员赫尔曼·海塞的悉心指导。海塞在他和朗接触之前的那十年里，是阿斯科纳反文化运动中的杰出人物，他先是于 1916 和 1917 年接受了朗给他作精神分析，后来荣格在 1920 年又为他作了一次。我们从海塞的亲密朋友、也是他第一位的传记作者雨果·保尔那里，可以独立地确证朗曾给海塞写过一些相当晦涩难懂的话。保尔可以从朗的私人笔记中，摘抄一些材料。朗主要的作品就是《赫尔曼·海塞的生活与工作》，其中记录了 1917 年 10 月后，开的四次分析学研讨会的内容，此书出版于 1927 年。[49]这些笔记

和其他一些材料一直由朗保存，在他于1945年逝世以后，它们显然被他女儿所销毁了。

海塞另一位著名的现代传记作者是拉尔夫·弗雷曼，在他本人审视海塞一生的时候，摘录了保尔的引言，但遗漏了一些重要的细节。下面，就让我们先来看一看弗雷曼对保尔书中的相关章节所作的摘录：

朗博士在10月23日写下了圣经式的句子："你将听到出自原始地层深处的声音"，它宣讲着"死者的法则"，那是一个新时代来临的前兆。两天之后，他很艺术性地问他的病人："今天，你正身处何地?"接着，又向他传达了他自己的形象——一个临床医生，正像劳工一样在海塞的精神世界里工作，不断地敲击着阻止他深入病人的灵魂之中去的坚冰。"我不断地努力向你接近，只为了能亲手碰碰你。"这句话说明了一种新的方法，即需要打破人与人之间的界限。这条奇怪的记录以此结尾。第三条记录是在1917年的10月26日，这一次的意象最为鲜明，也最为重要。朗博士将精神比喻为一条矿井："我在矿井里，艰难地敲打着，推进着，它锁住了我，令我看不见光，令别人看不见我。你听见了没有，在你耳中巨浪般的敲打声。你的心跳也是我的双手敲击出的节奏，它们渴望自由。"[50]

在保尔著作的这本最早的1927年的德文版里，这段1927年10月23日的文章，明显地显露出海塞在朗的精神影响和指引下进入了意识的深层，朗起到了巫师的作用："你能听到那出自于原始地层深处的声音，我也会告诉你岩浆的法则，因为正是我统治着它的源头。从我这里，你会学到死者的法则，那是一个新时代的法则。"[51]作为荣格的门生，朗展示出一种那本可能只是得自于荣格的技术：分析家是想象的指导

者，是神秘主义的专家，是巫师，是千禧王国的预言家。而且，按照荣格的“人性地质学”，这同朱尔斯·凡尔纳描绘的向着地心及地核内部的太阳的旅行颇为相似。

10月25日的那一段话其实是最为奇怪的，它包含着对两人间的心理界限的有意模糊的证据。因为朗不仅告诉海塞说他正努力打破包围海塞灵魂的坚冰层，而且他使用了一个词“durchdringen”，这个词除了“穿透”之外，也有“性交”的涵义在内。这段话还显出朗也许应用了更为正式的诱导催眠疗法。他向海塞暗示自己将一直在他的身旁。“安安静静地去睡觉吧，”他对海塞说，“因为我无时无刻不在你身边，将你思想的闪光引向你灵魂的暗井。我也正努力接近你的灵魂，只为了能亲手碰碰你。”[52]朗有意地把自己植入海塞的精神世界，成为他内心世界中的戏剧性场面的参与者，也想要指导他的思维程序。朗要教给海塞的是“里比多的回归”或内向性，进入集体精神（“灵魂的暗井”）的深处，这也可称为积极想象。无论白天黑夜，海塞都在正式的精神分析的课程之外体验着积极想象，朗暗示他一切都很安全可靠，因为自己会在他身边。

26日的精神分析课程一开始朗就问海塞：“今天，你想说些什么？”弗雷曼为我们翻译了关于这节课程的整个一段。有趣的是朗在这里介绍了在他自己的“矿井”深处的每一个人的意象，但他们的矿井是紧挨着的，或实际上就是一个，因为朗正忙碌于集体无意识的深处（因此也在海塞的内部），试图勇敢地拯救海塞，并因此拯救他自己（“你的心跳是我双手敲出的节奏，它们渴望自由”）。

弗雷曼将最后一次课堂（1917年10月28日）中的一些有趣的材料排除在外。在特别提到了赎罪问题时，朗对海塞

说："我在你的矿井中锤打不停，有一天你会读到，会明白我凿在你灵魂之石上的如尼文，那是未来的法则，你需要把这些人类原始的圣典传达给所有的人。"[63] 这里，海塞被建议去亲身地降人大地母亲，和死者、祖先作直接的交流，他们会教他"未来的法则"，而海塞也有义务将这个法则教给其他人。这个取自海塞在朗的分析学课上学到的例子，和荣格在 1916 年所作的私下的和公开性的论述在各个方面都十分切合，因此我们必须设想朗的方法在荣格的圈子中是符合惯例的。

这里，另外需要指出的一点是，朗有意地提到了"如尼文"。在弗雷曼的译本中，这一点被忽略了，而它是非常重要的。海塞在教导下沉人深处，也就是祖先之国，在某一天他会读到并能理解"如尼文"。朗借用的这个名称在日耳曼文化圈看来，当然是可以理解的，因为古代斯堪的纳维亚的如尼文不仅在德国曾被用作字母表，而且也被当作是神奇预言的绝佳载体。中欧地区大多数受过教育的人，对这些文字和它们的神秘象征是很熟悉的，因为它们不时就会出现在流行出版物的一些思辨性的文章里，这些文章试图去揭开其中的意义。同时，它们也是很多神智学读物和迪德里希斯出版社出版的德意志民俗学作品的主题。其中一些基本如尼文字的象征对荣格、朗还有海塞来说当然是不陌生的。然而，在朗似乎无伤大雅的言谈之后，可能还隐藏着更深层的东西。

海塞接受的是某种技术培训，在此，要积极地想象一种幻想的经历，这或许给了我们启发，如果我们也想要详尽地了解此情景中的具体情由，我们也应该做同样的事。朗说他在海塞灵魂的石碑上刻下了这些如尼文，因此海塞的灵魂也就打上了神秘的日耳曼本质的烙印。在这里，朗并没有提到例如

"象形文字",那样的话,就需要应用闪米特文化的比喻了。一旦海塞学会了阅读这些如尼文,他也就会像朗和荣格一样,成了将要到来的精神觉醒运动的先知。新时代的法则,就是以古代条顿人的如尼象征刻在石碑上的"原始经文"。我们有必要在头脑中想一想条顿人的十诫。也就是说,朗在更深层意义上,要求海塞要在即将到来的民族主义的精神革命运动中,发挥重要的作用。海塞已经是一个著名的诗人、散文家、小说家,他的阿斯科纳人的身份使他和迪德里希斯这样的民族运动领袖有直接的关系(尽管实际上关系并不深),[54]因此要他在德国人民文化转型期间发挥核心作用似乎是合乎情理的,他可以作为日尔曼人的摩西,带领着德国人民走向梦想中的家园。

海塞的第一部小说《彼得·卡门青》(1903),写的是一个"特立独行"、热爱自然的青年的故事。书中写道:"他用自己的灵魂反射出自然和世界,以别样的图景感受着它们。"[55]在那时候的德意志青年运动中,这个热爱自然,信奉尼采主义和泛神论的青年形象,成了众人的偶像。海塞自己并不赞成这种一窝蜂似的自然崇拜,但是《彼得·卡门青》已在阿斯科纳和信奉民族主义新异教的青年当中,触发了对海塞的最初崇拜。在1916年他和朗展开讨论之前,不管他自己是否乐意,他的话已被当成了民族神秘主义的声音。

当时人们对如尼文奥义的兴趣,因为吉多·冯·利斯特作品的影响而达到了顶峰。1908年利斯特的文章《如尼文的秘密》,作为他一系列的神秘主义文章中的开头炮得以发表,此文激起了研究如尼神秘主义的热潮。[56]他将考古学家发现的、还有从其他文化和源泉中借鉴来的古代如尼文的象征和

出自古代斯堪的纳维亚的《老埃达》中关于奥丁神(魔术师和巫师)的记述联系了起来。迪德里希斯恰好在1912年重新出版了《老埃达》的新译本。一首题为"哈瓦玛尔(Havamal)"的诗中写道,奥丁为了要获得奥义的知识,甘愿接受9天9夜的痛苦折磨。这完全是一种自我牺牲,他被倒吊在乾坤树上,一柄长矛刺进他的身体。在痛苦的顶峰,他突然明白了宇宙的意义。从树上下来之后,他宣称,他发明了如尼文,希望能以此将神秘的知识传达给众人。只要正确读解,人们就能从这些如尼文中获得有关不朽、自我治疗、战斗胜利和爱情成功的秘密知识。从某种意义上来说,这也是加入古希腊神秘主义的人们关注之事,因此利斯特和其他人推断出古代条顿人也有自己的神秘主义,他们也"实行了这种着重于使人们加入自然神秘主义的诺斯替宗教。"[57]

利斯特称这种古代条顿的宗教为"奥丁教",并想依靠自己的等级制秘密组织和入门者的核心圈子重建它。这个核心成员的圈子叫"HAO"(the Hoher Armanen Orden,即高级日尔曼规则),它于1911年夏至时的宗教仪式活动中成立于利斯特在维也纳的总部。作为一个秘密的组织,我们很难确定利斯特的秘密宗教仪式到底承载了什么意义,但基于他出版的作品中的论述,我们至少可以推断出,那些入门者接受了训练,与古代条顿人的宗教界人士进行幻想中的接触,并从他们那里学习神秘的知识——比如说怎么样阅读如尼文。他们可能从《埃达》中叙述的奥丁神的故事得到了启发,因此在学得如尼文之前,他们需要先经历一下"沉降"和苦行。

《埃达》中关于奥丁神及其发明如尼文字的故事,利斯特和奥丁教徒的入教仪式,荣建议海塞去遵从和体验的想象中

的文字，所有的一切表现出惊人的一致。心理分析对海塞来说，是非常痛苦的考验，而一旦他经受住了考验，他就可以进行“沉降”，明了用古代日耳曼语写下的神秘的知识，然后，他必须将它们应用于预言的目的。虽然我们没有证据能证明荣格和他的信徒和奥丁教徒和阿里斯索非神秘组织有直接的联系，但看起来荣格的组织在入门仪式中也应用了民族主义的甚至是奥丁主义者的意象。

荣格向接受了精神分析的病人们保证，他们能与集体无意识进行直接的交流，这样他的运动就和作为“现代诺斯替系统”（荣格的说法）的神智学和人智学运动，以及其他许诺能和精神世界或是祖先发生直接关系的运动交上了手。荣格的方法和他的学派也成了一种现代诺斯替系统，通过它人们可以与一个“我们从未曾想到过的内在精神世界发生联系”，[58]这或许近似于民族主义“内在祖国”思想的祖先的世界，18 世纪的德国虔敬派信徒一直企望达到它。同神智学和人智学一样，荣格学派是对基督教的贫乏的一种回应，因为此类“现代的诺斯替系统迎合了众人表达和阐明内在的，无法用语言转述的事件的要求，它的效果远远超过了任何一种基督教的现有形式”。[59]

地心的旅程

然而，不管是潜伏记忆还是有意地想起，利斯特，荣格，朗和海塞的如尼文和地质沉降主题或许都有一个共同的来源：朱尔斯·凡尔纳（1828—1905）的科幻小说。凡尔纳在

1864 年完成的小说《地心游记》，前 5 章里的内容和朗为海塞所上的课上用的幻想材料十分类似，也对应着利斯特幻想沉降、卢尼文字符号，以及荣格在神秘主义的入门仪式和"入性地质学"方面的强烈爱好。凡尔纳的作品对世纪末的年轻人来说，几乎人手一册。像荣格，朗，利斯特和海塞这样的人在年轻的时候几乎不可能没读过凡尔纳的书。实际上，必须记住的是：荣格就成长在巴塞尔（瑞士西北部城市），那里法语和法语文化十分流行，所以他有可能阅读了凡尔纳的法文原著。

在凡尔纳的小说一开始，亨利·劳森在"祖国"见到他的德国叔父，冯·哈德维希教授。哈德维希是一位"哲学，化学，地质学，矿物学及许多其他学科的教授"。[59] 亨利非常崇拜他的叔父，希望自己有朝一日能成为像这位老教授一样博学的人。"像他一样，我对矿物学的喜爱胜过其他学科。我迫切希望能获取关于地球方面的知识。地质学和矿物学对于我们来说简直就是生活的主要目标，当然还要加上我们需要用锤子来对付的石头，白垩和金属。"[61]

当亨利在他叔父书房中拜访叔父的时候，从一本皮革装帧的斯诺里·斯图鲁松的《挪威王列传》中掉下了一张羊皮纸，上面记录着《埃达》的内容。教授以前从未注意过这张羊皮纸。亨利一点也不认识那本书上或羊皮纸上的文字，教授解释说："这是如尼文，是古代在冰岛使用过的文字，是由奥丁发明的。"[62] 凡尔纳随后列出了三列羊皮纸上的如尼文。

小说的第二章里，亨利和教授开始对羊皮纸上的文字做语言学的分析。他们最先弄明白了这些文字的作者：阿恩·萨克奴姗（Arne Saknussemm）。有意义的是，鉴于利斯特和荣格在其成年时代对神秘主义的着迷，哈德维希告诉亨利，萨

图 5 "如尼文"(摘自朱尔斯·凡尔纳:《地心游记》)。

克奴姗是"十六世纪一位博学的教授和炼金术士",并且把他与"阿维森纳,培根,卢利和帕拉切尔苏斯"等"那个时代真正的学者"作比较。教授想既然他们做出了"惊人的发现",他对亨利说,他相信羊皮纸中包藏着"意味深长"的秘密。[63]

在第三章,亨利和教授终于解译了如尼文并发现这位炼金术士做出了令人震惊的断言:从斯奈弗·姚可的陷口下去,七月以前斯加丹利斯的影子会落在这个陷口上,勇敢的勘探者,你可以由此抵达地心。我已经到过了。阿恩·萨克奴姗。[64]

于是教授立即决定追寻萨克奴姗的足迹,亲自去探索地球中心的奥秘,这和浮士德很相似。第五章里亨利劝他,地球中心的热度很高,这次旅行是不可能成功的。但是教授却说:"我并不在乎理论上怎么说……不管是你还是其他任何人都不知道地球内部到底是什么样的。一切现代的科学实验总是要推翻旧的理论……而探索的唯一途径就是像萨克奴姗一样,亲自去看。"[65]

凡尔纳幻想着地球内部是一片巨人世界和广阔的海样,而荣格的人性地质学中朝向地心的旅行却有着截然不同的发现:一个地球内部的太阳。

作为内在上帝的星星或太阳

现在，新时代的预言家——荣格，向人们许诺对上帝的直接体验。有文献表明，早在1911年荣格就已有此信仰，或者也许也有所体验，即信仰或体验以闪亮的太阳或星星的形式存在着内在的神灵。从种系发生无意识理论得出的这个原始想象在《里比多的变化与象征》一书里有详细的论述。它是古代雅利安人关于神灵的民族主义的观念，1916年就的确是为当时日耳曼人统治的中欧受过教育的资产阶级所熟知的一种思想。民族主义的神秘教派教导他们的信徒与内在的太阳神进行直接的交流，荣格也是这样教导他的信徒的。

首先可以为证的是荣格作于1916年一幅署有姓名和日期的曼荼罗的彩色图画。曼荼罗在梵语里的意思是"圆形物"，它出自印度的古代雅利安人的家园。作为宗教图象，它们有许多的用途，然而它们最原始的寓意是指太阳。荣格的这幅非常早的曼荼罗图画被雅费的《C·G·荣格：文字和意象》一书中用各种色彩再现出来。如荣格所描述的那样：在那一个个越来越小的同心圆中，中心那"被曲曲折折的线条或光线圈出的较大的部分"就代表着"里面的太阳"。[56]

因此，人性的内在核心部分，即代表着整个生命的源头的部分，在曼荼罗里被喻为太阳。如果个性化就是对内心现实的适应的话，那它就能深入到灵魂的最深处，去寻求与整个生命的源头——作为内在神灵的内部的太阳——建立起更紧密的联系。

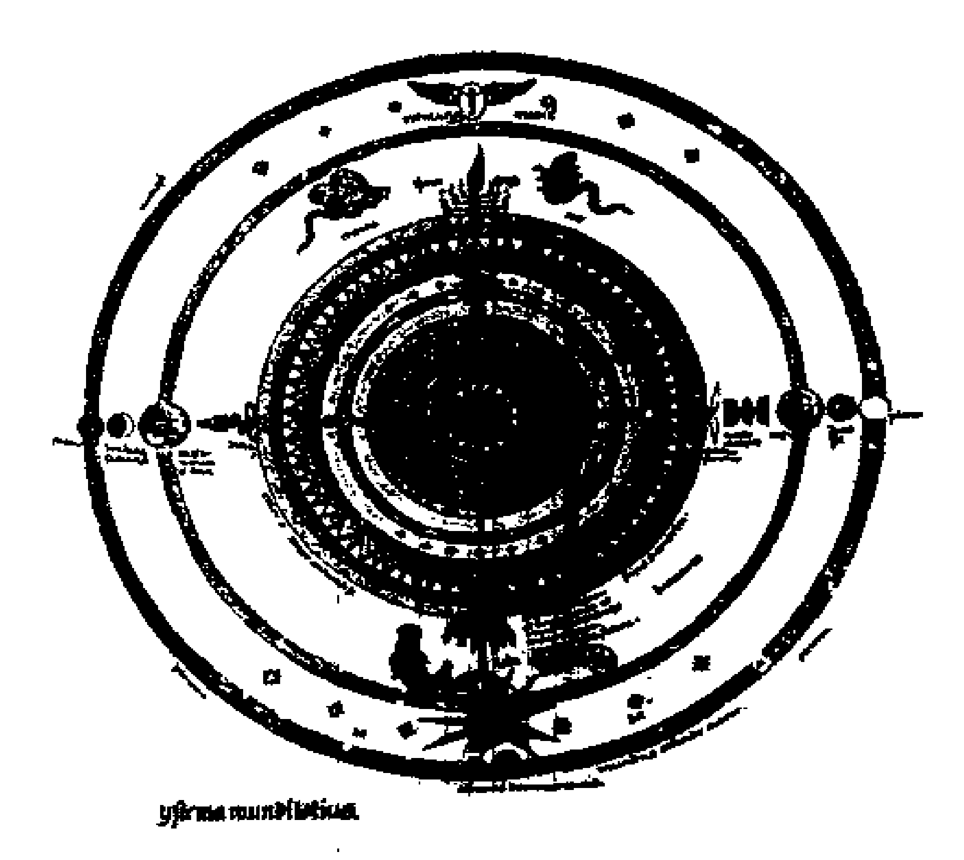


图 6　荣格的太阳系曼荼罗(摘自《曼荼罗象征主义》,第 2 页)。

第二个令人信服的证据是荣格的《给死者的七诫》(1916)一书,此书也是写于 1916 年,当时荣格的家正处于所谓的超常情况下。《回忆、梦想、反思》指出此书中充满了心灵致动的事件,还有已死的十字军战士向荣格征询救赎之道。[67]荣格于 1916 年私下里印刷了这个长长的、预言式的说明,使用的是他著名的富有诺斯替教色彩的笔名:"亚历山大的巴西里德斯(Basilides of Alexandria)"。1925 年由 H·G·贝恩斯完成的英译本也在私下里印刷出来了。1917 年 1 月 17 日,荣格向他的朋友,精神病学家阿方斯·梅德寄送了此书,并附有如下的解释:

请允许我以个人的名义向您赠送这件小礼物——一个有着深远联想意义的片断。我不想以此邀功请赏，它本身也不想成为什么 或假装成什么 它就是这样——如此而已。因此，我不想署上我自己的名字 而代之以某一个早期基督教时期伟人的名字 而基督教已经忘记了那个时期 它在我承受着巨大压力的时候出人意料地像一个熟透的水果一样落在我的膝间，在我最难过的时候点亮了我的希望 给我以安慰。当然，它所代表的仅是昨日晚间我们无声地相互理解，那是我的快乐，仅此而已 没有别的了。[68]

《给死者的七诫》是一部诺斯替风格的唯灵论作品，荣格在写作时用了笔名 为这些死者指点了通向最终救赎的道路。除了景仰诺斯替教的巴西里德斯（还有“阿卜拉克萨斯”神）的信条之外 荣格用这个笔名还暗示出本文的作者来自巴塞尔。[69]关于现代巴塞尔名称的最早记录 可上溯至公元334年，那正是罗马占领时期 小城当时名为巴斯里亚。

荣格通过雅费 在 回忆 梦想 反思》一书中承认，《给死者的七诫》是在他的灵魂导师腓利门影响下完成的，那时候腓利门已成了他生命内在的一部分。从这个意义上来讲，腓利门和利斯特的日耳曼兄弟会，勃拉瓦茨基的圣人以及精神上的团体毫无二致。在《回忆、梦想、反思》一书中，荣格写道："内在的力量迫使我去阐释和表达本可能是由自腓利门所说的话。这就是《给死者的七诫》及其不同寻常的语言得以产生的原因。"[70]

“七诫”的内容可概括如下[71]：死者来到了荣格的家，说他们已去了耶路撒冷，“但并没有找到我们想要找的东西”。“新耶路撒冷”当然是古代基督教对于乌托邦式的梦想家园的比

喻，它在西欧的犹太—基督教文化中已有着悠久的历史。死者是基督教的十字军战士，他们发现即使是在死后，他们依然未能经历基督教所许诺的、他们一直以来期盼着的救赎。换句话说，他们觉着被所谓的不朽欺骗了，成了以基督为代表的骗局的牺牲品。

在为这些失望的基督教的死者讲解了前六诫（包括展示了神秘字样），并以此勾勒了新的诺斯替宇宙观之后，荣格/巴西里德斯在第七诫中向他们亮出了获得救赎的神秘钥匙。他们不应该向外寻求拯救（比如说，去耶路撒冷），而应该从“最内在的无限”中寻求重生的秘密。向内望去，能看见远远的一颗“挂在天顶上的星”，那是柏拉图式的，超宇宙的太阳：“这颗星是人类的神和目标”，也是人死后灵魂的栖息之所。靠近它会有助于领悟到它也是太阳。由此，星星，上帝，太阳融为一体。带着对新异教的救赎之道的认识，满怀感激的死者安静了下来，消失于夜空中，去追寻他们自己的内在的星星。

荣格与格奥尔格——“秘密德意志”的两位国王

人们对于“给死者的七诫”的解释，大部分是从神秘主义、心理学或者心灵学的角度所作出的（其中绝大部分是通神论和荣格主义）[72]。然而，如果我们将它们置于荣格所生活的文化背景中重新审视，或许可以找到另外一种解释。在许多方面，“给死者的七诫”与斯特凡·格奥尔格的诗作有相似之处。既然如此，此“七诫”本还可以威为练习诗歌创作的一种

方式，因为荣格的这位理所当然独来独往的天才或者说“恶魔”——腓利门——之所以要写《七诫》，是为了寻找一种新的表达方式。荣格对格奥尔格派及其诗歌当然有所了解，也可能曾被格奥尔格不落俗套的风格所吸引，因为格奥尔格的解释者就曾指出：

斯特凡·格奥尔格的诗作与古典作品在题旨和形式上的相似，以及他从神话和诗歌传统中引用的令人难以理解的典故，只有受过极高教育的知识分子才能充分理解并欣赏到。也正因如此，他的著作才会在大学生和年轻学者中间引起热烈的反响；其中尤其是那些对哲学和语言学饶有兴趣并以之为消遣的年轻人。格奥尔格的有着很高精神要求的理想主义，他关于世界可以通过精神和语言重新缔造的教导，使得那些在唯物主义的时代中已变得更加可贵的追求，具有了一种强烈而又迫切的新的意义。[23]

格奥尔格的构想是一位民族主义的知识分子和精神领域的精英的构想，他来自地下“秘密德意志”，后者将带领日尔曼民族走上复兴之路。[24]由于格奥尔格自己对政治十分鄙视，因此，这将是其民族的精神运动。许多参加了后来19世纪二三十年代的国家社会主义运动的人慷慨激昂地朗读格奥尔格的诗作，甚至在第一次世界大战中将他的诗卷带在身上奔赴战场。然而纳粹主义和反犹主义的气焰使格奥尔格惶恐不安。最后他不得不背井离乡，逃出了德国，并于1933在流亡瑞士时逝世。

在格奥尔格1907年的诗集《第七枚戒指》中，他将那些能够带来日尔曼民族复兴的、巴黎公社式的知识分子和知识精英们描绘为“守护神”，或者说一群来自神秘的圣殿骑士团的

异端的十字军。[75]这些"守护神"绝不是格奥尔格诗文中那些基督教徒，而是异教的十字军，就像被荣格在《给死者的七诫》中转化为诺斯替异教徒的基督教教徒一样。

然而，尽管荣格与格奥尔格的意象和主题有许多相互吻合之处，但与荣格的《七诫》最为近似的还得算是格奥尔格的百首短诗集《盟约之星》。虽然在1909年到1913年间，格奥尔格的诗作中有许多已经被在多处个别发表，但这部诗集到1914年1月才第一次印刷出版。于是乎我们又有了一个作为民族主义的神圣性的核心象征的星的形象。同时，它也是要身体力行尼采主义"新生活"经历的乌托邦同盟会内起团结作用的盟约的象征。同荣格的"七诫"一样，格奥尔格的《盟约之星》也是以预言家的口吻或者说是"先知先觉者"与一群跟随者的对话的形式表现的。从这一"应答轮唱圣诗"中我们可以清楚地看到这位预言家的上帝就是其内心之星，或者就是太阳：

你的上帝是谁？

在我的梦里，那所有浮现的形象
就如我的憧憬，美丽而气宇轩昂

他是从漆黑的山坳里爆发出来的神力
其中囊括了上天赐予我们的所有威严

他渊源深远，是内心深处的熊熊火焰
在我的记忆里，他最纯洁

倾泻着滂沱大雨，他将条条山脉一一漫遍
而唯有他首当其冲，赐芸芸众生以解脱与救援

他在古代众神胸中，灌注新的生命气息
并传达那些被世人重复得令人厌烦的话语

在最崇高的圣礼之纱下面，那隐隐约约的就是上帝
而那环绕着的万道光芒，就是表征他至高无上的旌旗

天宇之内群星若有其子，那上帝就是寓于其中的化身
从思想的海洋里应召而出，他将成为新的中心[75]

对于此诗，读者应从文体风格上将它与《给死者的七诫》进行比较，找出相似之处，并形成自己的观点和判断。尽管这首不寻常的诗，可能曾对荣格有过直接影响，也可能未曾对荣格有过直接的影响，但"七诫"确实是对格奥尔格赖以成名的神谕似的风格传统的一大贡献，这点似可得到论证。在他们各自的诗歌王国和精神治疗王国里，格奥尔格和荣格都可以称为是"秘密德意志"的国王。因为他们均造就了一大批精英，而这些精英则领导日耳曼人统治的欧洲走上了获得赎救和新生的道路。而太阳或者星星等内在神的形象，便也成为荣格同盟内将成员们团结起来的一股凝聚力，其中自然也包括在随后的年代里，他们自己的"从思想海洋里应召而出的新的中心"——象征"自我"的雅利安曼荼罗。

注　释

① 荣格：《无意识的结构》，《心理学档案》16 期(1916)：第 152—179 页。荣

格的原作是德文的,其英译本发表在朗:《分析心理学论文选》上。而到了1928年,经过了重新修订和大量增补的文章,已经完全成了一篇新的论文《自我和无意识之间的联系》。在荣格死后,德文的原稿才在1916年被发掘出来,以后的《两篇论文》中的《无意识的结构》一文的翻译,即是以它为基础的。

② 荣格:《无意识的结构》,第416段。

③ 同上,第450段。

④ 同上,第456段。

⑤ 同上,第455段。

⑥ 同上。

⑦ 同上,第456段。

⑧ 同上,第454段。

⑨ 同上,第470段。

⑩ 参见R·F·C·赫尔的《关于荣格作品中的积极想象文献注释》,《春天》(1971):第115—120页。

⑪ 荣格:《无意识的结构》,第464 n段。

⑫ 同上,第466段。

⑬ 同上,第467段。

⑭ 同上。

⑮ 琼斯和弗洛伊德都认为荣格相信自己是"雅利安的基督",关于这一指责是否基于荣格的主观经历的问题,人们私下里有许多猜测。有一则未被证实的报道说著名的"红皮书"(荣格在其中描绘和演示了积极想象的方法)中可能有这种证据。

⑯ 荣格:《无意识的结构》,第468段。

⑰ 同上。

⑱ 荣格,"超验机能"(A·R·波普的英文译本)(苏黎士:荣格研究所学生联合会)。这个依据荣格原文的译本有23页。在《精神动力学》杂志上发表时(1916/1958年),荣格主要在结尾处加上了一些材料。1957年出版时,还加上了詹姆斯·希尔曼的序言。

⑲ 同上,第5页。

⑳ 同上,第6页。

㉑ 同上。

㉒ 用生物科学的术语"进化"来描述胚胎的发展和物种的转变，请参见理查兹：《进化的意义》。

㉓ 荣格：《超验的机能》，第 5 页。

㉔ 同上。

㉕ 同上，第 6 页。

㉖ 同上，第 7 页。

㉗ 同上。

㉘ 同上，第 10 页。

㉙ 同上，第 11 页。

㉚ 同上。

㉛ 同上，第 23 页。

㉜ 同上，第 13 页。

㉝ 同上。

㉞ 同上，第 22 页。

㉟ 同上，第 18 页。为了说明阿斯科纳在现代舞蹈运动诞生中起到的作用，参见格林：《真理的巅峰》。

㊱ 同上，第 22 页。

㊲《全集》中的英文翻译也同样出现在赫尔的《文献注释》中。

㊳ C·G·荣格：《适应性，个别化，集体性》(1916)，《杂作》，第 1087 段。

㊴ 同上，第 1090 段。

㊵ 同上，第 1094 段。

㊶ 同上。

㊷ 冯·哈特曼用了全书中整整一部分来讨论《个性的观念》一文，以及其中综合了叔本华哲学和活力论的进化生物学的思想（见《无意识哲学》第 515—534 页）。他也花了整整一章概括"个体化"，个体化的可能性及可能引起的性格特征（第 612—632 页）。叔本华第一次提到"个性原则"（他承认他沿用了"古老的经院哲学"的说法）的地方是在他的《作为意志和表象的世界》第一卷（1819）中。E·F·J·佩恩译（纽约：多佛尔出版社，1969 年版），1：第 112 页。尼采也在他的处女作《悲剧的诞生》的第一部分中提到了它。参见弗里德里希·尼采《悲剧

的诞生与瓦格纳事件》，瓦尔特·考夫曼译(纽约：收获图书，1967)，第36页。

㊸ C·G·荣格：《适应性，个别化，集体性》，第1103段。

㊹ 同上，第1094段。

㊺ 同上，第1097段。

㊻ 同上。

㊼ 同上，第1099段。

㊽ 关于作为魅力型团体戒酒协会的情况，可参考加兰特尔写的《异教：信仰，治疗与强迫》。

㊾ 雨果·保尔：《海塞的工作与生活》(柏林：S·菲舍尔出版社，1927年版)。后来的特别修订本由法兰克福的自由出版社1956年发行。保尔对这些注释的总结见于后一个版本的第142—145页。

㊿ 拉尔夫·弗雷曼：《赫尔曼·海塞：危机下的朝圣》(纽约：万神殿出版社，1978年版)。弗雷曼参考了保尔写的传记的1956年版。

51 这是我作的翻译，原文见于保尔的《海塞》第158—159页。

52 同上，原文见于第159页。

53 同上，原文见于第159页。读这一段的时候，很自然会联想到瓦格纳的《哈宫达》中地下富有节奏感的鼓声。荣格非常喜欢这出歌剧。

54 迪德里希斯是海塞早期诗歌集的出版商。海塞对这家出版社赞誉有加，参见赫尔曼·海塞：《欧根·迪德里希斯出版社》《三月》3(1909)：第318—320页。

55 弗雷曼：《赫尔曼·海塞》，第109页。

56 吉多·冯·利斯特：《如尼文的秘密》，《吉多·冯·利斯特丛书》，第一卷。英文的译本和斯蒂芬·弗劳尔斯写的传记体的相关论文，参见吉多·冯·利斯特：《如尼文的秘密》(佛蒙特州，罗切斯特：命运丛书，1988)。

57 古德里克-克拉克：《现代纳粹的神秘主义源头》，第49页。有关德意志部落的神秘的入门仪式的论述可上溯至尤斯图斯·默泽(1720—1794)的作品。他认为，秘密入门仪式以戏剧表演的形式，在地下教堂上演，很像希腊密特拉和狄俄尼索斯教派的情形。

58 荣格：《论无意识心理学》，《两篇论文》，第118段。

59 同上。

⑥⓪ 朱尔斯·凡尔纳:《地心游记》(纽约,普莱森特维尔:读者文摘协会出版社,1992),第1页。现代再版的《地心游记》也采用了100多年前的匿名英译本。为了方便起见,所有的引文都取自这个较容易找到的版本。

⑥① 同上,第2页。

⑥② 同上,第5页。

⑥③ 同上,第8页。

⑥④ 同上,第16页。

⑥⑤ 同上,第21—22页。

⑥⑥ 雅费:《C·G·荣格:诗词与意象》,第76页。荣格为这幅曼荼罗图像所作的详细评注在第75页上。

⑥⑦ 荣格:《回忆·梦想·反思》,第189—192页。

⑥⑧ 荣格:《书信集,I:1906—1950》,第34页。

⑥⑨ 有关真正的巴西里德斯的情况,可参阅吉勒斯·基斯佩尔:《诺斯替教的圣人:巴西里德斯的信条》,载于约瑟夫·坎贝尔编:《神秘的幻觉:伊洛诺斯年鉴中的论文》,第6卷(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1968),第210—246页。还可参见乔瓦尼·菲洛拉莫:《诺斯替教的历史》(巴塞尔·布莱克韦尔出版公司,1990),第159—161页。

⑦⓪《回忆·梦想·反思》,第190页。

⑦① 这段总结中的译文出自西格尔:《诺斯替教的荣格》,第181—193页。最重要的第七诫的内容写在第192—193页,这是我在下面部分中的引文的来源。

⑦② 关于"七诫"的解释性文献用比较全面的脚注以及对各种观点的有用的总结,见上书,第35—48页。

⑦③ 梅茨格:《斯特凡·格奥尔格》,第157—158页。

⑦④ 彼得·盖伊:《秘密德意志:诗的力量》,《魏玛文化》中的一章,见46—49页。据盖伊的说法:"斯特凡·格奥尔格是秘密德意志之王。"

⑦⑤ 参见《圣殿骑士》和《前廷的卫士》,收于:《斯特凡·格奥尔格作品集》,奥尔加·马克斯和恩斯特·莫尔维茨译(纽约:农产品销售局出版社,1966年),第177—179页。

⑦⑥ 斯特凡·格奥尔格:《盟约之星》(1913),见上书,第248页。

第3部分

荣 格 教 派

12 “关于群体心理学的秘密实验”：1916

我们已经了解到，1912 年 2 月成立于苏黎世的精神分析奋进社，是怎样成为一个以精神分析的生命哲学和荣格的个性为中心、能吸引人们效忠的教派的最初基础的。我们还了解到，在那次与正统基督教针锋相对，并矢志于“以宗教代替宗教”的文化复兴运动的前前后后，荣格是怎样成为其预言者和先驱的。自 1913 年荣格与弗洛伊德断绝关系后，许多在苏黎世的弟子都离开了他，但是那些留下来的人仍然继续向荣格和他的同事请求精神分析治疗，并将这种治疗方法推荐给别人；而且，在第一次世界大战的年代里，他们都出席了他的讲座和专题研讨会。

由于同席卷瑞士周边地区的风潮相隔离，苏黎世学派这些分析家们的病人，虽然数量不多，但不管是现在的还是以前的，相互间都形成了错综交织的社会网，而其边界则远远延伸到苏黎世之外。瑞士提供给他们的战争避难所或许有益于加强这些荣格的崇拜者们之间社会凝聚力，也无疑使他们确信，这个世界所需要的正是他们针对疯狂的社会所制定的精神复活的计划。一俟战争结束，他们就将领导一场新的精神唤醒运动，并请一位内科医生兼著名科学家做他们的预言者和“精

神之父”。战火过后的社会动荡，也许甚至会为这些荣格的信徒们提供一个突破口，使他们挺身而出，为世人所瞩目，进而实施他们祖先所授给他们的那个“关于未来的法则”。荣格1916年首次说过一句话、他终生反反复复地说的那句话，就是：“只有少数人才能个体化”，而荣格圈内最贴近他的那些弟子便是这一新的贵族或精神精英的前驱。[1]

这一新的精神精英，其正式统治机构便是那个由现在和先前的病人与他们的分析家组成的小团体。他们都加入了1916年成立的心理学俱乐部，从而使他们之间的界线不复存在。幸亏我们找到一份资料，从内容上看似乎是1916年荣格在心理学俱乐部成立大会上讲话概要的抄本。这是在美国人范妮·鲍迪奇·卡茨的书信文件中找到的。当时，她是荣格的病人，也是荣格的荷兰同事玛丽亚·莫尔泽的病人，并于1912和1913年同时接受他们俩的精神分析治疗。然而，莫尔泽一直是她的主要分析家，并且在他们的通信中明显可以看出：卡茨回到美国很久后，他们一直保持着联系。这份关于心理学俱乐部的文件很可能是莫尔泽在苏黎世时用打字机记录下来的英文原本，可能是要寄给远在美国的卡茨。文件的右上角写着：“莫尔泽小姐”，然而是谁的字迹却不得而知。

接下来便是迄今为止仍未发表的演讲，一般认为是荣格所作。从这篇演讲中，读者将立刻明白：这群人兴趣的焦点就是精神赎救；并且，这根本不是、也从来就不是一个职业性的精神病协会或医学协会。荣格在1959年为托尼·沃尔夫死后发表的作品集所作的前言中，曾经提到（他显然针对的是炼金术以及中世纪或文艺复兴时期炼金术士与他的女助手——“神秘的姐妹”——之间的关系），“整整四十年中，她也帮助我

完成了一个关于群体心理学的秘密实验，一个构建了苏黎世心理学俱乐部整个生活的实验。”[②]事实上，有一点可能经常被争论，即：这一史料承认了，所谓“秘密实验”就是荣格那天所作的演说里正式提出的荣格学派的救赎和重生。演说内容如下：

在基督的象征里，存在有一种人性与集体灵魂进步趋向的一致。在这里，我有意识的说到集体灵魂的进步趋向，是为了表明集体灵魂中有诸多不同的方面。其中一种趋向的典型代表便是那可怕的母亲，而还有一种趋向则包含着救赎正在遭受痛苦人类的象征。集体灵魂的这一方面的象征便是基督。

在基督中，人与寄托于人体的神是统一的——因此，基督也是神——人。

基督死后，他的人格就与他保留在人世间的无意识意象分离开来，并且，这种无意识意象在人们中形成了——而人类的集体灵魂则以基督的象征为人们所接受。于是，一个新的理想矗立起来了，它强大的力量至今仍吸引着人们。

这种与集体灵魂进步趋向的同一以直觉类型为主要特征，这一类型的人在既定的功能环境里无法生存；并且，在他适应生活之前，必须保持他的直觉。因此，他主要是跟随里比多的前进趋向。这种人性与集体无意识的同一在自我神化的现象中总是有所表征——无论是与直觉功能的同一，还是与外向性功能的同一，或是与内向性功能的同一，都是如此。从功能上看，它是一种自我神化，而在表象上往往无丝毫改变。因而，问题只在于克服自我神化。或许这也可以与基督的死——世界上最痛苦的死——做一个比较。

在通往完全个性化的发展道路上，把人性从无意识的前进趋向中解脱出来，或许是最令人痛苦的任务之一。从进步趋向中解放人性，将会引起一场混乱，带来一片黑暗，使人们对所有存在的现实和可能的现实都产生怀疑。于是，与进步趋向相反的趋向将变得活跃起来，旨在摒制过去的整个地狱将大开其门，并扑向刚刚到来的现在，索取它的权利，且以压制它相威胁。

此时此刻，就会有一股很强的危险感。人们清楚地意识到正面临着死亡。本来与进步趋向同一的指导原则，顷刻之间被擦得一干二净——除非人们已经找到生成于无意识中的这种新功能的持续性，否则，他们无法感到存活的可能。

人性与集体灵魂的分离，似乎会从种系发生上阻碍无意识中的某些图像或结构——对这一过程我们仍然不甚了解，而在治疗过程中却又最应该关注它。与死者相争是可怕的，我也明白人们天性上，只要有可能，是会极力抵制去作这样大的努力的。

但是，我们人类不仅具有本能，我们还有直觉——一种为生活所要求的对不可改变的事物的洞察，于是，本能与直觉之间就会继续斗争。直到二者达到团结，和睦相处。

与此同时，与基督的类比仍在继续。与死者相争，下降到地狱是不可避免的。对死去的人需要给予极大的耐心和极多的照顾。有些必须被送入永息之所，而其他的总要带给我们一些讯息，对此我们必须有所准备。这些死去的人需要时间，以完成他们最高的使命。只有当所有的责任都被尽到以后，死去的人才能慢慢返回到他新生的人性。从而，这种新的个性就包含有一个新的群集中所有的关键因素。

在分析基督降入地狱的过程时，我惊奇地发现，这一传统过程与人的经历竟如此吻合。如此说来，这一问题并非一个新生儿，它是整个人类的一个一般问题，也许正是因为如此，它才以基督为象征来表征自己。

在这里，我不准备对这些近似之处作进一步阐述。否则会离题太远。我希望能在一部关于先验功能的作品中，对此有详尽的阐述。这既是过去的问题，也是我们现时的问题。此前的黑夜、混乱和绝望，不久前已有艺术家对之进行了描述。所以歌德将他笔下的浮士德笼罩在无边的黑夜之中——他双目失明，然后死了——只有那个时候才会实现理想化。将我们现时代完美的人类无遗的正是先验功能。

同样的现象在瓦格纳的《帕西发尔》里也可以找到，只不过它更贴近生活。在耶稣受难节那天，帕西发尔回到格拉斯堡(Gralsburg)。他一身黑衣——死亡的象征，眼罩紧闭。他对自己能否完成他已为之奋斗了无数个日夜的心愿开始表示怀疑。而后来将他从疯狂中解脱出来、并指给他前往格拉斯堡的路的就是已脱胎换骨的古内曼兹和昆迪。

只有当人将自己从集体灵魂中解脱出来，当人已跨越了死亡，当灵魂已真正实现超度之后，才能够使这种集体问题真正得到解决。进一步的推论就是，这一问题基本上也是我们的问题——集体存在中的一种无所不在的基本因素。对于每个人来说，集体灵魂可以以不同的方式被带入，但本质上，所有这些表征都大同小异。当圣灵在圣灵降临周里出现在使徒面前时，使徒遵圣灵所赐之口才，操异国之言。这就说明，每个人都是用自己的方式说话，用自己的方式颂扬他自己的上帝，但受颂扬的都是同一个上帝。

只有克制了自我神化之后，只有当人被揭示在自我面前、并且人能从人类之中认出人来之后，我们才能够谈论某种真正的分析性集体——这种集体超越了类型，也超越了性。

然而，我们还没有走到这么远，我们还在通往成为人的路上。承认每个人都有自己必须完成的特定任务，都必须走自己特定的路，就意味着必须尊重每个人和他的特定路径。而只有那些为他们自身规律所迫而走自己的路，并因此而与通行的传统相冲突的人，才会来接受分析治疗。

由此可见，一个分析集体，只能建立在对个人及个人途径的尊重之上。在个人途径上呈现出来与集体有关的困难，只能通过分析加以解决。从而，对那些希望建立一个分析集体的人来说，按照分析原则来解决诸如此类的冲突，肯定是一种不可避免的责任。

那些接受分析治疗的人的共同之处是，他们总想努力解决自己个人的问题。这种共同的兴趣使俱乐部的成立成为可能。因为一个俱乐部可以以任何一个集体元素为基础。正因如此，我才赞成建立这个俱乐部。在俱乐部里，那些同走一条路的人便可携手并进，从而，在这里他们会感觉到众人拾柴火焰高。因此，在大的俱乐部里，即所谓原创组织里，会产生小俱乐部；同时，它自己也会发展起来，继而发生分裂，或者有时会改头换面，变成另外一些组织。由于这个原因，在一个分析俱乐部里必须有完全的自由，以保证小组织的无限发展，并且组织间也应相互尊重。因而，个人原则将移用于集体原则。因为一个俱乐部，或一个小组，只要它本身构成一个单位，就等同于一个个体。

据此看来，我就应该在分析俱乐部的守则里引入如下

原则：

1. 俱乐部宗旨：建立分析集体；

2. 应将俱乐部作为整体予以尊重；

3. 对诸如此类的小组予以同样尊重；

4. 对每一个人和他的个人目标予以尊重；

5. 如俱乐部内、小组内、或个人之间出现问题，应根据分析原则予以解决；

6. 如问题不可解决，应提交分析法庭处理。

普天之下，无所谓新。我就感觉，我们要建立的理想的分析集体，就是歌德曾经预见到并在他的《谜》中谈到过的。可惜它太长，否则我现在就可以念给你们听——你们不可能都熟悉它。

这首诗作于1816年。毫无疑问，它远远超出于它的时代。他描绘了一个建立于严格遵守个人途径的原则之上的集体，另外还描述了人类的形成。作为象征，这个修道院里有一个象征复活的玫瑰环绕着的十字架——汤豪泽（Tannhäuser）的关于长出绿叶的手杖，责骂者，生命树的主题。

关于生命之树，古人说道："一棵以稀世奇功种植于花园的高贵之树。它根及地狱深底，梢及上帝宝座，展开的枝蔓可怀拥地球；其茎立，集万物之美，其叶茂，展光彩无限。"

这棵树就是对精神分析和生命所创造的集体功能的表达。

荣格教派与救赎

读完这份文件，任何一个读者都会豁然开朗：这是一个宗教运动的宣言，其目的就是不仅要拯救个人，而且还要拯救

这个世界。它建立于关于“分析集体”的模糊的乌托邦式的理想之上。根据到此为止的这段讨论，我们来考察一下这段文章的内涵。

在这里，荣格仍然体现出了《里比多的变化与象征》中的各种主题。首先，他列出一些心理经历，并排出一个顺序——一种关于人的转变过程的现象学，对此，我们现在知道他自己曾亲身经历过。然后，他将这一顺序讲授给他的弟子，并要求他们以此为通行模式来模仿。

对荣格的这一现象学理论可作如下阐述：在无意识中有一股前进的里比多之流，如果个体的人格（自我）与之“同化”，他或她就会经历一次自我神化，或者（象征性地）变成基督。如同我们已经表明的那样，荣格本人经历了这样一种神化经历，在这种经历中，他与阿依翁和基督融为一体。反之，如果个体（自我）与倒退的里比多之流同化，他或她就得忍受从“母亲王国”中被除名并且消失的痛苦，而（象征性地）成为那可怕母亲的受害者。假如他不从这些深渊中勇敢地摆脱出来，那么它将被永远毁灭，而且还很可能患上早发性痴呆。

作为一个成功自我神化过程的象征，基督无愧于一个典范。因为他既是神，也是人。历史上的耶稣逝世后，他在人们记忆中的形象仍然活在集体灵魂中，而且世世代代下来，实际上成为人类集体灵魂的象征。在这一方面，荣格与他原来的神学上的劲敌里敕尔迥然不同，因为里敕尔认为关于耶稣的记忆中的意象只是通过文化传统和机构传承下来的，面荣格则认为耶稣的意象还可通过人类本性的先验领域得以传承。[③]荣格援引基督为集体灵魂之象征的方式与19世纪末期萌芽的民族主义思想遥相呼应，后者的代表人物有尤利乌

斯·朗本(Julius Langbehn)(除此以外还有许多),莫斯认为他们代表着"民族思想的另一种发展趋势,即,以民族的意向来取代基督这个人和他的职能的意象"④。

当现代的个人(自我)经历转变,并开始与集体无意识同一化时,他或她就变成了基督(自我神化)。一个人,不管是属于内向型、外向型或直觉型(后来,荣格曾特意改变了这一心理类型的原始理论),他总是会变成某种意义上的基督。由此看来,问题就变成了这样:从某种尼采哲学的意义上来说,怎样去克服人们将自己体验为神的倾向。

然而,如果一个人变成了基督,他或她就必须再次上演基督的故事。首先,他必须忍受精神死亡的痛苦(就像基督被钉在十字架上一样)。然后,他必须成为一个半死半活、痛苦缠身的神,历尽人性和神性的各种经历。同时,他还必须重新经历基督的溃败,或者堕入地狱("母亲王国"或集体无意识)。当第一次经历到自我神化、并(如荣格在这里所暗示的那样——通过分析)成功地克服了它以后,"充斥着被征服的过去的整个地狱便会启开大门。"于是,他就开始面对集体无意识了。

在这里,荣格仍然坚持他的种系发生假设(虽然不是很明确),因为"人性与集体灵魂的分离,从种系发生上对无意识中某些图像和结构似有侵扰。"而这差不多已经是荣格能够达到的最科学的地方了。因为他所描绘的过程,更接近于唯灵论的巫术技术。荣格将侵扰这些形象等同于对死者的侵扰。当处于集体无意识之中——这实际上等于死者的超验园地——时,人们与死者之间总会发生"激战"。

显而易见,荣格认为个人的作用就是为死去的人、为自

己、也为社会而赎罪，即像赫耳墨斯一样，个人有责任引导某些一部分死亡的人进人永息之地。死者中的其他人则有关于拯救的重要消息要带给人类。因而，接受荣格的精神分析的个人，也必须成为一个唯灵论的巫师，以便能接受到死去的人的预言，造福整个人类。更确切说，人们在实现个体化之前，必须与死去的人有所接触。这就是荣格所谓的成为人的过程(Menschwerdung)。

在将个体化的过程与神人基督的死亡、堕落与重获新生作了一番比较后，荣格提到了瓦格纳的《帕西发尔》和其中异端化了的基督教赎救说。这一参照，和后来他在讲话中提到歌德，以及歌德关于圣殿骑士一样的秘密修道院的诗，既而又提及瓦格纳以及他的《汤豪泽》和那棵象征奥丁和奥丁主义的树，所有这一连串的参考和引用，都是为了将基督的意象和民族主义运动的主要象征融合为一体。因为这些象征物在他的德国弟子们心中特别能引起共鸣，因此荣格特意提到它们就收效显著。至此，人们很可能会认为——结合我们拥有的自1916年来的证据来看——荣格学派一开始时是一场致力于德意志民族精神复兴的民族主义运动。

伪解放的尼采主义

荣格引用这些资料是在告诉我们，他的运动是一场基于尼采主义的隐喻之上的运动。荣格希望那些已经有了“受迫于自己的个人规律”的经历的人走他们自己的路，并“藉此与盛行的传统进行斗争。”当然，这些盛行的传统是指系统化

了的犹太——基督教的信仰。这样一来，那些仍然顽固坚持这些理想的人就无藏身之处了。而对于这些人，尤其是精神上不满的人，荣格欢迎他们接受精神分析。这样，他们就可以形成自己的个人宗教，从而使他们虽然嘴里反复念叨着尼采本人的话，却只遵循自己的准则。

然而，在这里，我们可以看到滕尼斯所指出的十九世纪九十年代尼采崇拜热中的矛盾。荣格承诺，当人变成神后，或更准确地说，当人学会了直接体验自身内部的神之后，他就会成为一个真正的个体。这一过程充满斗争和自我牺牲。人在其中必须割舍他原来的神的形象；更确切一点，就是必须通过精神分析，用接二连三的问题之锤将犹太——基督教的偶像敲个粉碎。而荣格的精神分析就有助于摧毁犹太——基督教的神灵对个人的控制。于是，荣格的这一承诺是对获得解脱的承诺，对自由的承诺，对那些灵魂处于永恒革命运动中的人们一定可以成为不断进行自我再创造的个人的承诺。

有荣格这位生气勃勃、聪明睿智、才思敏捷的老师作现成的榜样，他的弟子们能够相信他们有朝一日也会变得同他一样魅力超凡，自然就不足为怪了；何况荣格也曾这样承诺过他们。这是荣格的尼采主义学派的教义中明显表露出的第一个矛盾。因为荣格提供给他的学生（并通过他们传给世人）的个体化之道，只不过是他自己的经历模式而已。由此看来，精神分析就等于是在仪式化地重新演绎荣格自己曾经作为一个垂死的、痛苦缠身的神的经历了，与罗马天主教圣餐例行仪式地重新演绎最后晚餐大同小异。矛盾之处在于，荣格让他的弟子们去效仿的是他自己独特的途径。他已发现了那条道路，并将自己的所见传达给自己团体中的人。尽管与他极力推崇

的主张和承诺背道而驰，荣格还是将自己树立为个体化的无意识意象。[5]事实上，在他这些早期学生的眼里（在他逝世多年后的今天的荣格主义运动中，那些迷恋于人为的关于已死的荣格的虚假的个人魅力的人的眼里），他个人的魅力就足够使他们确信，要成为一个独特的个人，效仿荣格是必由之路。

荣格伪解放的尼采主义教义中的第二个矛盾，在于他的一个自相矛盾的论断——即所谓一个小的由个人组成的群体"等同于一个个体性"，因而与个人自己的个体性并无矛盾。这是在呼吁精神精英主义，也是为形成一种尼采式的、个体化的新贵族做辩护。这一呼吁，再加上他为使小组织的数量繁盛，走出苏黎世，冲向全世界而制定的蓝图，实质上都是在向基督教各机构发出直接挑战，并进而建立自己的宗教教派；其中有自己的等级制度，也有自己的"分析法庭"。而荣格就自然成为其创始人。通过他的超凡魅力所赋予他的专断的力量（同韦伯所展示的所有具备超凡魅力的领导者都拥有的权力一样），他能亲自界定他的新异教的新的道德标准和社会政策。具有讽刺意味的是，即便如此，荣格也只是在重复现成的已经系统化的宗教而已，方方面面都像是在依样画葫芦。而这些，又恰好是他以及同他一起打破传统信仰的人，从一开始就厌恶至极的。

1928年，荣格再次强调：在为数不多的几个成功个体化的人之间，必须有一个已受到启蒙的精英，他被选择出来用神召领导其他人，实际上是呼唤人们遵从"内在的必然性"。在对自我——即他所谓"完全可以称为我们'内在神'"的自我[6]——进行了一番讨论后，荣格又阐述了我们可能认为邪恶而有意忽略其对我们的损害的一些事物的重要性。接着他

又作了如下一段表述：

> 在此，我要提到一个问题。它的意义深远，其程度远非这些简单的词语似乎能够表达的那样：从本质上说，人类在心理上仍然处于童稚阶段——这一阶段不可逾越。绝大多数人需要有权威，需要引导和规则。这是一个不容忽视的事实。保罗的所谓摆脱规则的约束，只属于那些懂得如何以灵魂取代良心的人。而这样的人微乎其微（"被唤者万千，得允者寥寥"）。而这寥若晨星的几个人要走上这条路，只能从内在的必然性出发，至于受苦受难就更不用说了，因为这条路锋如刀刃。⑦

因此，谁想要成为荣格学派中为数不多的几个已个别化的人，就意味着他必须已根脱稚气，并有崇高的目标或强烈的冲动，去引领那些不能或不愿见到光明的不幸的大众前行。这是荣格又一次在呼吁精神精英主义，所以如此之多的人很多人也确实跃跃欲试。

民族乌托邦主义的分析集体

荣格有意地将基督的象征同一些表现力很强的德国文化符号融合在一起，是因为它们同他圈内象征民族神秘主义的成分相一致，同时也表明了他想赎救那些属雅利安血统的人们的愿望。从他自己的阐述中我们可以知道，荣格（至少在他前六十年中），一直认为欧洲人应走欧洲的精神发展道路——这些都是他们远古时代的祖先走过的路——而不应该走诸如佛教、印度教等外来之路；可能有人认为，也不应该接

受曾经强加于异教的日耳曼民族之上的源于犹太人的基督教"外来"信条。[8] 1936 年前后，当荣格开始意识到希特勒和纳粹的种族政策极有可能带来人类的灾难时，他就在很大程度上降低了自己言语的措辞基调。然而，由于荣格所提倡的精神赎救途径，是建立在他 1916 年本质上仍属民族主义的人性论基础之上，因而很显然，他的这一条途径只适用于那些有印度——欧洲的血统、或那些曾生长在欧洲的土地上因而灵魂曾受异教和基督教的双重熏陶的为数不多的几个绝对世俗的犹太人。而他们所受的双重熏陶，实际上就是来自于那些浸透了欧洲这片土地的鲜血。雅利安人可以得到重生圣餐，而犹太人由于缺少这一"意象"而被拒于赎救之门外。

荣格构想于 1916 年的这一实质上只适用于雅利安人的赎救之途，得到了在苏黎世分析心理学俱乐部内部章程的"秘密附则"的支持。根据这一秘密守则，俱乐部内犹太人会员比例被限制在总数的 10%以内，而犹太人"客座会员"则不得超过总数的 25%。这一秘密守则直到 1989 年才公开。它证实了荣格长期以来一直深藏着的反犹主义。直到 1950 年他才取消了这一限额制度。[9]

荣格建立一个分析集体的建议，实质上是他和他的教派一直渴求实现的一个乌托邦式的梦想。他的路人皆知的乌托邦主义——同许多其它乌托邦式的梦想一样——虽然有点虚无缥缈，但却很符合日耳曼乌托邦主义长期以来形成的传统。这一传统 1870 年后曾在中欧特别流行，而这段时间恰好涵盖了荣格学术发展的整个过程。为了充分理解荣格建议建立"分析集体"的各种构想，我们有必要对这些风靡了整个世纪末的当代乌托邦思想进行一番探究。

十九世纪及二十世纪早期的德国乌托邦主义，几乎总是对前基督教和异教精神性的某种形式的回归。我们已经看到歌德在浪漫主义运动中是如何举例说明这一倾向的，而歌德的途径是提出以太阳崇拜取代基督崇拜的神话的思想。此外，希腊诸神在德国的浪漫主义的复活，同样引出了一个希腊式德国的乌托邦梦想。这一希腊式德国就是建立在古希腊文化中最美好、最具有理性、最唯美的阿波罗式的各方面内容之上的。

十九世纪七十年代，尼采和瓦格纳提出一系列的乌托邦构想。完全与上述观念相反，他们主张回到一个非理性的、有机的、意志和表现完全一致的狄俄尼索斯的世界。尼采在他的《悲剧的诞生》中认为：应该重新创造一个俾斯麦模式的德国。但不能以它的阿波罗式的、或者说理性（从而父权制的）的、枯燥无味的价值标准为原则，而应回归到最早的希腊公有社会的理想，即回归到一个前理性的，前苏格拉底式的世界。在这个世界里，本能与自然的力量及其内在的悲剧和谐相处。尼采当时满脑子都是瓦格纳的歌剧，因此他提出用音乐作为实现统一的狄俄尼索斯式的元素。尼采恳求说："不要让任何人摧残我们对希腊古风即将重获生机的信心，因为它为我们用音乐的魔火完成对德意志精神的洗心革面灌注了无限希望"。[10]尼采呼吁回归到前基督教乌托邦，在那里，自然创造力将获得解放，他的这个呼吁富于吸引力：

是的，朋友，同我一起相信狄俄尼索斯式的生活，相信悲剧的重生吧！苏格拉底式的人的时代已经终结。套上常春藤，握起酒神杖吧！当虎豹豺狼在你脚下匍匐着摇尾乞怜时，你无需惊讶。你只管勇敢的去充当悲剧人物，会有人将你赎

救回来。从印度到希腊将有狄俄尼索斯的庆典伴随你左右。为艰苦卓绝的战斗做好准备吧，但千万要相信你的神的奇迹。⑪

这其实只是滕尼斯共同体(Gemeinschaft，即由共同思想、目的等联系起来而组成的集体)构想的那种狄俄尼索斯式的公有社会单位。滕尼斯所构想的共同体也只不过是一个小型的、血统相连、有地理位置、自给自足的共同的生活方式，它由它的必不可少的或有机的意志引导着奔向共同利益。这种"有机意志"并不一定与理性思维相对，但也不与之等同。滕尼斯写于1887年的一本著作《共同体与社会》曾标志着现代德国社会学的开端。该书宿命地预言资产阶级基督教文明将日趋衰落，人们将重新回归共同的生活。⑫在上述大量的学术研究著作中，有多处提到了尼采和巴霍芬(后者尤其令人关注)。1900年前后，瑞士各种阿斯科纳的组织都沉迷于这种幻想之中。⑬在所有那些探寻失传已久的条顿精神和谋求回归异教主义黄金时代的日耳曼统治的欧洲人之中，"建立新帝国的古老梦想"与通过革命建立一个全民共同体(一个神秘的全民血统共同体)的构想如出一辙。至于革命的领导，自然应该是某一精英人物(可以是精神上的，也可是政治上的，或二者兼而有之)，或许就是某个领袖。

至此我们已经了解到，荣格对异教复兴哲学有多么痴迷。当然，这种哲学应建立在巴霍芬关于群婚多配偶制史前社会的理想(以及格罗斯用精神分析法和尼采主义对此所作的解释)的基础之上。另外，还可算上缪勒提出的关于史前雅利安人的"创作神话的时期"的构想。到了1916年，所有这些因素都被荣格融人了他自己的乌托邦构想——一个同样可以"超

越类型、超越性”的自然分析集体的幻想。

然而，使得荣格的乌托邦幻想成为一种民族主义幻想的突出特点，在于荣格在提出分析集体这一思想时，尤其是在他想要确立这一团体秘密的精英地位时，集中引用和参考了民族主义的核心隐喻。歌德的一首诗《谜》(Die Geheimnise)不仅凸现了古代希腊罗马的等级制神秘主义教派的种种意象（有些就是歌德这首诗中的原型），也向读者展现了那些可将基督教的十字架和奥丁的树合二为一的跟随者中的精英们（如为格奥尔格所钟爱的异教圣殿骑士）梦寐以求的所有形象。

《谜》发表于1816年4月，当时歌德在魏玛。如同荣格正确地指出的那样，这首诗描绘了一个精神精英或社会上的一群人的想法。他（们）在他们各自的基督教信仰中感觉不到任何的意义。于是他们聚拢来，建立一种涵盖所有宗教的新原始宗教，以寻求新的意义。这种要建立如此一个兼容并包的宗教的动机很可能会创造一个重新焕发生机的精神化世界。在这首诗中，歌德将基督教和异端教派的意象混合起来；其中尤其是关于玫瑰十字会的意象（歌德对关于该会的文献了如指掌）。[19] 早在1784年，歌德就相继与赫尔德及冯·施泰因夫人，就他要以这样一个乌托邦主题写一首诗的计划作过详细讨论。至于这首诗深受民族主义者的喜爱就自然不足为怪了（尤其是在德意志青年运动中），当然，也更不用惊讶于格奥尔格在其作品里仿效该诗了。

在日耳曼人统治的欧洲，的确存在着各种强有力的象征，它们能够（也真的做到了）煽动千千万万人的心。荣格对这些信条的特意引用，勾勒出了一个真正的全民共同体的迷人构

想(即便轮廓还很模糊)。这一共同体建立的基础,就是人们内心的上帝、内心世界中的祖先(死人)及自然世界的力量(如太阳、占星术的作用与地理的神秘作用等)三者的原始意象与接受分析者深刻的精神关联。有必要重申一点,那就是荣格希望人们参与他自己的神秘主义,以达到全欧洲的精神醒悟。而其他组织则希望通过借用这些强有力的民族主义信条,增强他们对怀有政治目标的群众的动员力量,但最终却造成像民族社会主义德国这样的民族主义乌托邦的悲剧性的建立,并且产生了一些神秘的信条和秘密团体(如党卫军)以及建立在种族之上的神秘主义派别的活动。[15]

于是,1916 年后,公开场合下的荣格,在学术界和科学界的眼里可能只是一个性情古怪的精神病专家和精神分析家。然而,私下里的荣格,在众臂擎举的库斯那特 h 和苏黎世,在他自己学生的心目中,简直可以说是一个民族预言家。

个体化的超人中的大师阶层

荣格的尼采式的宗教中还包括其他几个方面。面这几个方面,似乎证明了他的"孪生兄弟"奥托·格罗斯,沉湎于以尼采主义为理论、以精神分析为实践来促使个人和文化获得新生的方法是正确的。尼采关于超人的纯理论的观念与荣格的通过精神分析的实践而造就的个人或个体化的人的概念有相似之处。

超人与个体化的人都显示了人的典型。但不论是荣格还是尼采,都没有对这样一个人实际上是什么样子进行过全面

描述。由于荣格所有的书中——尽管题材繁多——没有对个体化的人进行过任何细致入微、清清楚楚的描述，今天的荣格主义者就把《回忆 梦想 反思》中理想化、传奇式的荣格作为其衡量尺度。实际上关于尼采的超人究竟指的是什么，存在着大量的推测。也许最好还是用尼采学家库尔特·鲁道夫·菲舍尔的评价来说明：

如果我们想要确定“超人”是什么，我们就破坏了尼采(的本意)。因为我认为“无从界定”应该是“超人”的定义的一部分——我们必须去试验，必须去创造。既然尼采很注重人的创造力，那么我们就应该着重指出，“超人”这一概念必然是不可界定的。我们也不应去问作者，他是把这个问题弄糊涂了，还是给我们提供了一个危险的选择。[16]

在荣格看来，人是通过获得非个人的或集体的无意识，而实现新生的。这种无意识里包含他的祖先长期积累下的智慧和经验。尽管荣格在这一问题上自相矛盾、模棱两可，但我们可以论证说明，在 1916 年——当然还有 20 世纪 20 年代末卫礼贤向他介绍中国的炼金术之前——接触到集体无意识就意味着一个人理论上可以接受整个人类的智慧和经验。要成为一个遵从自己内在的法则而非民众的规则的真正的个人，就需要进入这一种族的超验的积淀之中。荣格的精神分析使个人能超越其基因遗传，并从集体无意识这一柏拉图式的王国中吸取各种族的精华。在荣格的整个一生中，只要他提到个体化，就总是引用这一尼采式的隐喻来辅助说明。

尼采可能也曾提出过类似的想法。对于战胜自己并挣脱了遗传、家庭、社会和神等种种枷锁的人，尼采称之为“超人”。对此，荣格了如指掌。考夫曼曾解释说：“在尼采看来，这些超

人是作为对任何只遵从一个标准的做法的拒绝的象征而出现的：他们与平庸和呆滞形成鲜明的对照。"[17]考夫曼还告诉我们，尼采，这位拉马克主义者和达尔文主义"泛生论者"，相信各种族人的遗传特性将来混合起来时，就会促使个人利用这种累积起来的生理资源优势，来战胜自我，进而成为超人。这一解释同纳粹化了的关于尼采的传说恰恰相反。按照考夫曼的解释，尼采在他死后出版的《权力意志》一书中，对超人中的大师阶层作了一番描绘：他们是"未来的、来自世界各地的哲学家和艺术家阶层，磨炼出了坚强的自我控制能力。"[18]

尼采关于未来的理想理论，是通过荣格的作为入门的精神分析实践进人现在并为人所知的。其间，荣格并不是等上数千年，让各种族血统相混杂，从而通过生物学获得通往整个人类财富的途径；而是承诺给人们一条排除了遗传牵制的终南捷径，并且赋予他寥寥无几的几个开门弟子即刻成为超人的能力。然而，荣格首先认为，只有那些雅利安后裔才能凭借此能力获得重生。如此，未来日益壮大的分析集体内，践行荣格所提供的新路径的人将组成精英中的大师阶层。

个体化——退化中的赎救

"告诉我；兄弟们：什么是糟糕，什么是最糟糕呢？难道不是堕落吗?"在《查拉图斯特拉如是说》里尼采这样铺张扬厉地诘问世人。[19]除了将文化从犹太——基督教中赎救出来以及用他的尼采式的宗教将个人从这种"异己的来源"中解放出来外，荣格可能还一直在为他的同代人中对遗传非常关

切的凡夫俗子们，提供从“堕落者”升为“天才”的道路。[20]事实上，由于荣格和尼采都深受叔本华的《作为意志与表象的世界》的影响，因此，无论是尼采的超人，还是荣格的个体化的人，都与叔本华理想中的天才大同小异，貌离神合。

早在1899年1月，在左芬格讲座上，荣格将拿撒勒的耶稣描述成一位“神人”，这位“神人”的特点与叔本华的天才的特点几乎丝毫不差，他对叔本华1844年出版的《作为意志与表象的世界》第二卷中的天才特征的熟悉程度由此可见一斑。[21]荣格早期对天才与疯狂（十九世纪著名的争议点——“疯狂天才论”）[22]的关系的迷恋，在1902年他第一次发表作品时就有明显表露。他在这篇文章的第三段中谈到他的鬼魂附体的表妹时，就提到了关于疯狂天才的争论。他承认：歇斯底里和其他形式的精神机能障碍，同“正常心理，甚至天才的超常心理”有相通之处。[23]

后来，荣格在他的论文《潜伏记忆》（1905年发表）中，也对天才与疯狂的关系作了一番讨论，这种讨论可能很大程度上也关系到他自己。大约在他二十九至三十岁之间这段时间里——也就是这篇文章写成的时间，荣格好像一直是在以19世纪写作天才自传的方式写作，其中表现了他对自己的独特性，敏感性和创新能力的关注，在下面他关于自己人格面具的文章中就有不加掩饰地显露：

用于掩饰退化的最常见、但又是最不平常的面具之一就是歇斯底里——这是缺乏自我控制和自我批评的表现。只要不屈服于诸如诺尔道这样见谁说谁蠢的伪精神病学家的政治迫害，我们就可信心十足的断言，除非歇斯底里的精神能力多多少少地存在，否则，天才就是子虚乌有。叔本华说得对，天

才的特点就是高度的敏感性，就像歇斯底里者那种含羞草式的性质。此外，天才与歇斯底里者还有其他一些共同的地方。[24]

天才同歇斯底里者一样，喜欢用非常规的思维模式组织观念。荣格在他的论文中写道，创造的源泉来自于对往事的记忆或过去所学的东西的重新组合，而天才却误以为他们的新事物，就是他自己的创造，而忘了其真正来源。由此可见，荣格是在告诉我们，潜伏记忆是一切天才的根源。

从十八世纪晚期开始，人们一般认为，天才是天生之才，而不是后天的造化。所以，在十九世纪，一代又一代的年轻人（包括瓦格纳、尼采和荣格）都模仿天才。天才的原型就是叔本华于 1844 年所作的定义："天才是天生的；一个人要成为天才，就必须特立独行。"[25]他能直接知觉到在生活中起作用的柏拉图式的理念王国，这是他的天赋。叔本华就告诉那些追求伟大的人，"天才的根本特征正是能从特殊之中见出普遍"。[26]天才的创造生活总在常规之外，甚至经常跳出了人类社会，就像尼采的超人一样，他只听从于他自己的内在法则。他在有生之年里总是被人误解，肯定生活在"极度孤独之中"。然而，他的创造价值永存不灭，他的创造甚至无中生有，不借助于任何巨人的肩膀。正如普勒施所言，"'天才'，换句话说，就是用以取代上帝的艺术创新、知识创新和文化创新的保证人"。[27]

天才就如上帝，或者更确切地说，天才是潜伏于内心的上帝的表现。在叔本华看来，一个人，如果他的作品有超人之质，"因此，他的创作被归属于附在他身上、又与他不同的一个天才"，那么他就变得伟大了。[28]古罗马的人性论认为，天才

“意味着与意志不同之物，也就是说，与严格意义上的我或自我相异之物，即从外而来的天才，在此似乎变得活跃起来。”古罗马概念上的天才就是存于脑内、勤于繁衍的一种生命精神。它是个体永恒的组成部分；哪怕到了阴间（冥府，或地狱）也不会分离。其实，天才是一种不属于特定人的独立的一种力量，它与人心中的、被罗马人称为精神的意识的场所和个人同一性不同。它作为一种激励的力量贯穿到个人之中，然而却并不被人体验到。罗马概念中的天才与另外一个罗马术语灵魂，及希腊语中的心灵，都是指称这一现象的同义词。[29]

如此看来，无论是叔本华的伟人，还是尼采的超人，都是通过让自己被内在的神圣的天才附身而得以神圣化的。荣格深刻认识到了古希腊的凡人与他的“恶魔”之间、或者说古罗马的凡人与他的天才之间的关系，因此使他关于人格的观点带上了异端色彩。

在荣格的时代，尤其是在第一次世界大战前的那个时代，恐怕绝大多数医学权威们都认为，大部分所谓的天才实际上就是“天赋甚高的精神变质者”。尽管退化一般被认为是通过父亲精子中的“原生质”传给他的子女的，但身体和精神之特征，会随着各代之间的传接而愈发严重，直到导致白痴、赘疣、最后死亡。法国精神病学家贝内迪克特·奥古斯了·莫雷尔在 1857 年写道：“关于退化的最清楚的概念，就是将它看成是从原始类型之上引发出来的一种病态偏离。”[30]在德国医学文本里（遵循歌德关于原型的形态学唯心主义或本质主义的传统），这种原始类型被称为原型。这样看来，天才就是一种意外的侥幸，是退化遗传与外部环境因素千载难逢汇合一次的产物，在一个家庭中是空前绝后的，不可能有第二个。最终总

有一代人，其精神和身体的严重疾病将会使这一家族衰败，直到灭亡、绝后。

考虑到荣格的“遗传之害”，他的个体化理论还具有另外一种赎救功能，拯救他自己，也拯救整个社会：个体化就是为使自己摆脱退化的耻辱而进行的斗争——因此它是一种解放。这一点也许在某些方面对应了荣格的另一观点，即，人必须从那可怕的母亲的纠缠与困扰中挣脱出来，摆脱“倒退的里比多”，并且放弃与死者的抗争。

有一点必须强调，那就是荣格对退化理论的颠倒，对许多因害怕将自己的遗传病症传给他们子嗣而求医于荣格的战战兢兢的人来说，是一种获得解放的方法。老想着自己的遗传病症而时时焦虑、事事恐惧，是压在这些世纪末的平凡人肩上的沉重负担。荣格这位杰出的医学权威和举世闻名的精神病学家的理论，自然会让他们如释重负。曾经有一个叫卡茨的新婚女士，害怕将情绪不稳的病症遗传给她将来的孩子，于是她向荣格求助。1918 年 7 月 30 日，荣格给卡茨写了一封充满怜悯之情的信。信中写道：“在讨论这个问题时，遗传因素是非常重要的一方面，*但并不一定是绝对对应的*。整个家庭成员及其祖先的体质和性格，对于孩子性格的形成，起着比父母个人的性格更重要的作用。”[31] 在这里，荣格不仅漠视退化理论，而且也漠视遗传学本身，他强调的是祖先在其中的作用。

荣格找到了避开他自己对遗传败坏的负罪感的途径，并承诺和那些追随他的新道路的人共享个体化的秘密。这样，荣格这位尼采主义的“解放者”，就可以有意识地将遗传退化的观念颠倒过来，以将他一代又一代的追随者从原罪的重压

下解救出来。从而整个社会就有可能改观，他也可以将我们所有的人引出堕落的深渊，引入天才的乐土的诱惑之中。而集体无意识也真正变成了非个人的东西：它并不依赖于人自己的近代遗传而存在，人也不再受制于他的生物学上最近的祖先。1857 年莫雷尔提出这种生物学上的退化原理是通过"生殖细胞"(即精子)传递的，很快这就被当作科学教条传授给了以后的一代又一代的医学学生。荣格曾于 1917 年和 1919 年，借用生物学术语先后引入了遗传显性的概念和原型概念。并且坚持认为个体化的普遍潜能也存在于魏斯曼式的"胚胎种质学说"里。[32] 这样一来，就应是新生和重生的潜能——而非退化——被不变地遗传下来。这简直是将行将堕落的世界翻了个底朝天。

因此，可以推定，荣格认为个体化的人就是重生为天才的人，就是叔本华所暗示的能从生活的特殊中直接感悟普遍的人。但是，这一天赋只能通过参加精神分析的初步的神秘主义而获得。1923 年，当荣格的一名早期的学生兼翻译贝阿特丽策・M・辛克尔(Beatrice M. Hinckle)出版荣格第一部旨在"指点迷津"的手稿——《个人的重生》时，曾将天才的精神性与再造的或个体化的人的精神性，作了一番明确的比较。[33]

1917—1919：回归浪漫的"自然哲学"

除了强烈地排斥基督教的上帝以外，除了当时的有组织的犹太基督教进行游击战争以外，荣格还反对二十世纪早

期的科学，而拥护十九世纪早期浪漫主义的科学观念的世界观和方法论。1916 年，荣格宗教性的学派的建立及其关于集体无意识的各种先验概念的提出，标志着荣格已离开了科学界，离开了学术界，而且再也没有真正回归(尽管后来恳求他的分析心理学的科学性)。后来，随着对显性性状(或原型)的原理的采纳，才完成了这一分离；并且正式将荣格与歌德、卡鲁斯以及自然哲学的浪漫主义或形而上学学派中的形态学唯心主义者(他们在 1790 至 1830 年的德国科学界占据了统治地位)联合了起来。[34]

荣格对二十世纪科学的排斥，在他学习医学的时候就有了萌芽。那时，在学习进化生物学和比较解剖学时，他就对那种机械唯物主义兴趣淡薄，更喜欢十九世纪德国生物学的生命唯物主义。他对唯灵论和精神分析学这两个处于世纪末的边缘运动的兴趣和参与，使他越来越远离科学主流。到了 1916 年，在《无意识的结构》中，荣格对科学的世界观发起了攻击，并为诸如通神论、基督教科学派、玫瑰十字会和那些耍“民间魔术”、施行占星术者等神秘主义运动的正当性辩护。他论证说：“人类中除了忠于科学原则和技术的少数人外，还有许许多多坚定地恪守另一原则的人。任何一个关心心理学的人都不应对这一事实视而不见。”这“另一原则”就在我们每个人的心里，因为荣格说，“如果有很大一部分人对这一科学精神的对立面有不可满足的需要，那么我们就可以肯定，每个人——即便他从未如此信奉科学——内心的集体精神，都会有同等程度的心理需求”。[35] 在这篇文章后来的那些版本中，荣格以特有的方式删除了那些攻击科学团体的段落。然而，从我们对荣格想要建立宗教的倾向所了解的情况可以看出，

他在这一段文字中，同样是在为他自已的运动所充当的角色——提供与唯科学主义和科学权威相对的治疗学和神秘主义——作辩护。[36]

1917年《无意识的结构》英文本出版(荣格将其重新命名为《无意识过程心理学》)，这里，荣格不再特别将种系发生或集体无意识的主要组织原则看作是原始意象了，而称它为显性性状。[37]原始意象原型也不再只是祖先或死去的人：现在他们是神，尽管是通过"世俗"的方法修炼而成。荣格不直接向他的读者提出多神论，这是为了维持某种最低程度的科学人格。而且，他以前理论中的原始形象与种系发生的千丝万缕的联系也中断了，而显性性状现在似乎更大程度上代表了柏拉图式的理念的先验王国。荣格写道：

集体无意识是宇宙一直以来所有经验的积淀，也是无数年来一直处于形成过程之中的关于宇宙的意象。在此期间，这一意象中有一些特征变得很突出，那就是所谓的显性性状。这些显性性状是其中的统治力量，是神；也就是说，是支配万物的规律和原则的表现，是世俗的过程作用于大脑所产生的一般规律性的表现。[38]

这些显性性状，比方说荣格在这篇论文中提到的"非常常见"的"神魔"，是从超个人的集体无意识中发射出来的。它们降落并栖息在其他人和其他事物上，使之要么变成神，要么变成魔。1919年，荣格借用自然哲学家的浪漫主义生物学的一个术语，将这些组织原则称为原型。1919年7月，他在伦敦大学的贝德福德学院做演讲时，第一次使用了这一术语。演讲的题目是《本能与无意识》。同年即在《英国心理学杂志》上发表。[39]

关于荣格的原型理论，有几点必须予以澄清。首先，它似乎只不过是"情结理论"的一种先验的、因而也就是非科学的、或神秘的重新阐释。而"情结理论"是经过多次词语联想实验论证的，至少在当时的数量科学里有一定的基础。个人情结的运行根据在于个人回忆——即围绕一个核心主题或动机而组织起来的个人的意象、情感和思想的串联和组织。而在这里，荣格只不过是将这一常见的临床现象上升到宇宙的高度。在个人情结的背后，就是现在发现的神，这是叔本华式的对天才的比喻：从特殊之中见出普遍。

第二，荣格引用了"大脑结构的普遍同一性"、甚至"孟德尔单元"等与原型做模糊的类比，并以此作为原型传送的生物学的根源。尽管如此，他的理论与这些唯物主义和机械主义的生物学理论仍明显地不相容。但在他以后生涯的全过程中，每当他试图解释精神与肉体在存在的最深处是如何达成和谐的时，他仍总是会毫不犹豫地参考和引用生物学。他的思想向集体无意识理论和超越个人基因史的原型理论的转移，已经超越了科学，在实质上已变成一种神秘的观念——一种信仰，你要么就毫不批判地接受，要么就予以拒绝。关于基因在遗传中的作用证据确凿，而荣格的理论与二十世纪中居于主导地位的相关科学理论就是格格不入。仅此一点，就足以使荣格通过跻身当时现成的医学、科学和各种学术团体而永垂青史的梦想变为泡影。然而，如果我们从他是一种新的关于重生的宗教的预言家这一角度来看，他在这些现成的团体外长久不息地受到欢迎的事实，却有助于我们更好地理解二十世纪的荣格主义现象。

第三，至少直到二十世纪二十年代晚期，荣格在他的作品

中都一直提倡民族主义的地形神秘主义(即土质)。而当他努力从生物学角度解释原型理论时,这一提倡就也带来了一个问题。在许多(前面讨论过的)段落里,荣格好像在阐述这样一种观点:即从土壤或地形中诞生出来的一种力量能引起生理上的变化,尤其是面部的变化,这种变化不受基因传递的影响——事实上,它甚至可以在一代人内部发生。尽管这一观点与二十世纪的生物学意见相左,但它与形态学唯心主义、或者说歌德的浪漫主义自然哲学以及浪漫主义却相吻合,这些学派的"类型"旨在强调生命自然界和无生命自然界的组织原则。如果分析心理学是一门科学(如同荣格在他生涯的整个其余部分所一直声称的那样),那么也只能是指这一词在大约1830年时的含义。而且1916年以后,荣格的心理学理论就被堂堂正正地归于思辨的、或者说形而上学的自然哲学之中了。因为它们都奠基于同样的概念,例如整体性、逐步发展的阶段连续性、极性(或者说对立生命力的相互作用)、变态、原型和类比等等。如此看来,荣格的心理学可以说是一种从二十世纪向十九世纪自然哲学的倒退或堕落。[40]

第四,荣格的心理学理论与这些浪漫主义的、或者说形而上学的自然哲学传统相一致,这一事实从思想上看,是同他一贯的民族主义路线相通的。正是这些自然哲学学派,与德国唯心主义者和浪漫主义者的保守的政治意识形态长期保持着关联,并且带有特别的社会和政治目的。在这一点上,先验自然哲学中的哥廷根学派则不同,因为与他们关联的是更为自由的政治哲学,而且他们的目标始终在一个相对狭小的经验主义科学之内。对此,勒努瓦(Lenoir)评述如下:

民族意识形态的主要元素,曾支撑了整个十九世纪的保

守主义文化，现在则存在于唯心主义者的生物学理论之中。当时德国几个主要理论家都既研究保守主义政治理论，也研究浪漫主义和唯心主义的自然观，黑格尔就是其中之一。这一事实使我们认识到，十九世纪早期德国知识界文化的这两方面是相互亲合、相互吸引的。[41]

因此，原型理论和集体无意识理论构成了荣格关于一个人世间以外的现实及其力量（死人、神、原型）的先验的、或神秘的宗教教条。这就是他的信条，他的信仰；是荣格式的秘密教条，也是他的尼采主义宗教的形而上学的基础。他的民族主义信仰赢得了大批信徒——尤其是英国人和美国人——在他们的努力下，荣格主义运动成为世纪末的所有神秘主义传统中最为成功的一个。

为什么我们以前不知道荣格这些事？

1916年前后，在屈斯纳赫特—苏黎世与荣格最为亲近的几个圈内人士，几乎无一例外地终于不惑之年。因此我们几乎没有与他们面谈的记录，也就不能从中直接知道荣格早期的言行举止。希特勒和纳粹主义的罪恶行径，也使那些有志于研究荣格运动的历史发展的历史学家们（更不用提1950年的那少数几个人了），极少有人能够认识到60岁之前的荣格身上体现出来的民族主义因素。在荣格主义阵营中，信徒一代又一代、接二连三；然而不幸的是，关于这些早期信徒的资料全都遗失在历史潮流之中。他的妻子埃玛，他的同事、也

是他的亲密伙伴安东尼娅·沃尔夫恐怕比其他任何人都了解他，然而却找不到任何与他们有关的谈话记录，因此无法使那些神秘岁月现出庐山真面目，也无法将分析心理学的幕后源头大白于天下。

欧洲历史上的纳粹时期和后纳粹时期，是荣格后三十年的名弟子（冯·弗朗兹、雅费、约兰德·雅各比、迈尔、莉莲娜·弗赖一罗姆、约瑟夫·亨德松、约瑟夫和简·惠尔赖特、詹姆斯·希尔曼）和他《荣格全集》的编辑们（赫伯特·里德爵士、迈克尔·福德姆、格哈德·阿德勒和麦圭尔）与他交往最为密切的时期。这一时期恰好涵盖了荣格三四十岁的年龄区间（1905—1925）。此时，中欧世界的知识精英和讲德语地区的流行文化都弥漫着民族主义的思想。[42]现在那些荣格主义者所了解和读到的荣格弟子中，几乎全都是在二十世纪三十年代与荣格交往的。当时荣格已是六十岁左右的人了，他的教派已经开始发展成为一个国际性运动，他也刚开始对他的心理学理论的基本隐喻进行修改。事实上，由于他的弟子中有很多是来自于美国和英国（尤其那些在二十世纪一二十年代对荣格确实很了解的那一代弟子，例如辛克尔、朗、埃丝特·哈丁、贝恩斯、埃莉诺·伯廷、和曼），作为外国人，荣格先验理论中较为隐秘的民族主义成分的微妙之处在他们身上应该毫无痕迹。

在荣格这些弟子中，很多人会毫无疑问地反对给荣格的形象带上"民族主义"这顶帽子。而我恰恰想说，正是这一点代表了荣格前六十年学术活动的典型特点。后来，到了1940年，荣格用炼丹术中的隐喻，勾勒出他分析心理学的主要框架，这实际上仍属民族主义，只不过不那么露骨而已。也正是

在这个时期，荣格已经开始利用炼丹术的隐喻对他的理论进行修改，他的大部分弟子才开始认识他。1933年1月，随着希特勒突然夺取政权，世人忘却了日耳曼神秘主义和神秘学的这一早期的、多方面的下层社会。其中一部分原因，就是希特勒本人开始对民族神秘主义者中最厌恶政治的人进行迫害，借以将国家社会主义确立为德意志民族的宗教，奠定其在精神上独一无二的统治地位。[43]

注　释

① 荣格：《适应性·个体化·集体性》，第1099段。

② 荣格：《托尼·沃尔夫〈荣格主义思想研究〉导言》，第887段。

③ 参见第七章关于荣格所著《左芬格演讲集》的论述。

④ 莫斯：《德意志意识形态危机》，第43页。

⑤ 在《无意识的结构》一书中，荣格曾指出"模仿官能"对"个体化将贻害无穷"，并且谴责那些"满足于模仿一些杰出人物……以求得在自己的活动圈子里的那份肤浅浮华的与众不同"的人（第463段）。在此荣格毫无疑问是在影射弗洛伊德主义者，但也无疑是在对他自己圈内的某些人发出警告，即：在关于他们自己"对荣格的模仿"的问题上，荣格采取了一种不宽容的正式态度。

⑥ 荣格：《自我与无意识的关系》，第399段。

⑦ 同上，第401段。

⑧ 参见例如1923年5月26日荣格给奥斯卡·施米茨的信（第6章）。信中荣格三番五次对他的欧洲同胞发出警告。他指出遵循具有不同地域尤其是不同生物遗传的人们所开拓的精神道路，是非常危险的。甚至在与卫礼贤研究了中国炼金术后，荣格仍然坚持这一观点。在为卫礼贤所翻译的关于中国炼金术的一篇文章所做的《评〈金花的秘密〉》中，荣格在整个第一部分就论述了所谓"一个欧洲人在试图理解东方时所遇到的困难"，并进而警告说，"我们的任务不在于模仿与我们机体相悖异的外来文明，也不在于充当周游世界的传教士，而是要将我们自己现在百病缠身的文明脱胎换骨，建立新的西方文明"（第5段）。此后，荣格进一步阐述了他对西方人在自己民族主义的土地上推行东方精神的强烈反

对，这些在哈罗德·科沃德的：《荣格与东方思想》(纽约：纽约州立大学出版社，1985年)第8—11页有记载。

⑩ 1989年在巴黎召开的"荣格与反犹主义"的荣格主义分析家研讨会上，这些事实才开始为人所知。参见玛丽·安·马东编：《巴黎89，1989年8月28日—9月2日第十一届分析心理学国际会议进程录：精神分析中的个人动力和原型动力》(瑞士，艾因西德伦：戴蒙出版社，1991)。

⑪ 同上，第124页。

⑫ 费迪南德·滕尼斯：《共同体与社会》(达姆施塔特：科学书籍协会出版公司，1979；原版1887年)。其中一种英译版本是查尔斯·卢米斯的《共同体与社会》(纽约：哈珀—罗出版公司，1963)。然而对滕尼斯乌托邦主义的最好概述或许可以见于利伯森所著《德国社会学中的命运与乌托邦》，第11—39页上。

⑬ 耐人寻味的是，滕尼斯在他一篇作于1920年到1925年间、但未发表的论文中，曾就一种即将到来的新的历史时代提出了启示性幻象。在这一幻象中，基督教将被推翻，而自然界和宇宙的同一性将标志人类新的精神自由。滕尼斯甚至将这篇预言性论文题名为《新的福音》。毋庸置疑，滕尼斯受到他参加海克尔和奥斯特瓦尔德的一元论宗教的事件的影响。

⑭ 关于玫瑰红十字会对歌德的影响，及他创作此诗的历史过程，参见埃里希·特伦茨对歌德的《谜》的评论《歌德文集(第二卷)》，第7版(汉堡：克里斯蒂安·韦格纳出版社，1965)，第653—658页。

⑮ 民族主义运动，尤其是纳粹德国曾特意利用圣杯骑士的精英团体等类似的虚拟物，只不过宣扬的辞令不同罢了。纳粹统治时期，海因里希·希姆莱的精锐党卫部队就是这种组织。赫尔曼曾经指出，"希姆莱踩倒犹太基督教，扶植印度—日耳曼宗教，其目的是想建立一系列的党卫军隐修院；在那里那些特别'精通'于党卫军神秘主义的党卫军头领们，每年都聚集于此，参加神秘的冥想修炼。二十世纪三十年代中叶，随着帕德博恩附近的维弗尔斯堡城堡被改造为一个种族膜拜圣坛，希姆莱的这一理想得到了部分的实现"(《新帝国的古老梦想》，第243页)。

⑯ 引自阿什海姆：《尼采留给德国的遗产》，第8页。

⑰ 考夫曼：《尼采：哲学家、心理学家、反基督者》，第272页。

⑱ 同上，第262页。

⑲ 尼采:《查拉斯图特拉如是说,第一部分》,出自:《尼采手册》,第187页。

⑳ 在切萨雷·隆布罗索的具有深远影响的《天才其人》(伦敦:沃尔特·斯科特出版公司,1910;意大利语原版,1888)一书中,通篇都可找到19世纪关于天才的堕落性的典型观点。至于现代对此问题的典型的评述,可参见乔治·贝克尔所著的《疯狂天才的争议》(纽约:塞奇出版社,1978)。而关于天才与智商及"名人"之间关系的有启发的概括,可参见罗伯特·S·艾尔伯特编纂的《天才与名人:关于创造力与卓越成就的社会心理学》(纽约:佩尔加蒙出版社,1983)。

㉑ 荣格:《关于基督教的解释的思考》第243段。

㉒ 参见贝克尔:《疯狂天才的争议》。

㉓ C·G·荣格:《论所谓神秘现象的心理学和病理学》(1902),出自:《精神病研究》第3段。

㉔ 荣格:《潜伏记忆》,第175段。荣格这一论文最初发表于柏林的一本周刊《未来》上。1904年到1905年间,该刊就一位著名戏剧评论家可能属实的剽窃行为展开评论,并连续发表了一系列文章。荣格此文即为其中一篇。写作这篇文章,是荣格参与当时高层次的文化对话的一种方式。因为在前一期中对这一事件发表评论的是著名的维也纳小说家、剧作家和医生阿瑟·施尼茨勒(1862—1931)。

㉕ 叔本华《作为意志与表象的世界》,第2卷,第386页。德语本第一版于1819年出版发行,当时仅有第1卷;1844年,德语本第二版出版发行,其中增加了第2卷,著名章节"论天才"的第一次出现就在第2卷中。

㉖ 同上,第2卷,第379页。

㉗ 参见卡尔·普勒施:《尼采和克尔凯郭尔的过于自信的文本》,载于S·N·戈弗雷编:《预知的焦虑》(耶鲁法国研究,第66期)(纽黑文:耶鲁大学出版社,1984)。亦可参见普勒施杰出的《青年尼采》。

㉘ 叔本华:《作为意志的世界》,第2卷,第385页。

㉙ 参见R·B·奥奈恩斯:《关于肉体、精神、灵魂、世界、时间和命运的欧洲思想起源》(剑桥:剑桥大学出版社,1951),第160—162页,第168—173页。

㉚ 贝内迪克特·奥古斯丁·莫雷尔:《论人类肉体、智力和道德的退化和劣弱种类产生的原因》(巴黎:巴耶尔出版公司,1875),第5页。诺顿:《堕落》(第16页)中有引用和翻译。

㉛ 荣格:《书信集,I:1906—1950》,第 35 页。

㉜ 荣格:《论无意识心理学》,第 186 段。

㉝ 贝阿特丽策·M·辛克尔:《个人的再造》(纽约:哈考特——布雷斯出版公司,1923)。

㉞ 参见本书第 3 章开头部分。另见勒努瓦:《歌廷根学派》,第 111—205 页。

㉟ 荣格:《无意识的结构》,第 495 段。

㊱ 以后一代代荣格主义者忠诚地坚持这一反科学偏见,并且,在社会交往中以及关于荣格主义的出版物中,他们常常毫不含糊地将"科学"这一词当作贬义词用。但如果有人向他们指出他们的荣格主义观点也是神秘主义或者"新时代"的思想,他们同样会很不舒服,尽管荣格自己曾公开从神秘主义思想中汲取营养。

㊲《全集》中不含有这篇论文。请参见 C·G·荣格:《无意识过程心理学》,出自朗:《分析心理学论文集》,第 352—444 页。

㊳ 同上,第 432 页。

㊴ C·G·荣格:《本能与无意识》,载于《英国心理学期刊》,第 10 期(1919),第 15—26 页。这是第一次提到原型,在《结构与动力学》(第 270 段)一书中也有所阐述。

㊵ 参见布里吉特·霍佩:《浪漫主义思辨生物学的极性、等级和变态》,出自《自然科学评论》,第 20 期(1967)第 380—383 页。波利亚科夫指出,荣格的原型理论与十九世纪早期的自然哲学有明显联系:"这儿,在精神的伪装之下,我们可以看到,随着海克尔提出'原生生物灵魂'学说或者说'世界灵魂'学说,一种完完全全回归自然哲学的理论诞生了"(《雅利安神话》,第 288 页)。

㊶ 勒努瓦:《哥廷根学派》,第 195 段。

㊷ 在二十世纪二十年代晚期,确实有几个弟子开始与荣格交往,其中以汉娜和迈尔最为著名。

㊸ 关于对国家社会主义运动和它诱人呼吁的"伪宗教"性质的敏锐解释,请参见斯特恩:《国家社会主义的诱惑》,出自他的《梦想与幻想》,第 147—192 页。

13 “秘密教会”：超凡魅力型权威的传承

马克斯·韦伯曾在他死后于1922年出版的代表作《经济与社会》中展开论述了他关于魅力型团体中的领导权的概念，其遵循的途径是将之分为两个独立的社会学过程。[1]这两个过程有力地代表了荣格的教派之成为一个运动的发展，因此也使我们意识到，我们将这一现象视为二十世纪的一场宗教运动是多么的贴切。在方式上，这一运动的发展与韦伯在他的《宗教社会学》中所分析的其他运动的发展也有惊人的相似之处。

因此，这最后一章某种程度上将不再探讨荣格的理论与历史的关系，而试图把荣格主义作为一种文化力量进行社会学的分析。再次引用丹青格（Danzinger）的话来说，这是理解“兴趣各异、各有偏爱的人是怎样应用荣格和他的理论，为自己服务，解释自身某些现象”的第一步。这样一种分析对于理解下述现象是至关重要的，即：在缺乏任何有关流芳百世的机构程序——它获得了现存的科学或学术团体的一致赞同——的情况下，荣格却始终在我们文化中受到欢迎。无论是在科学史上，还是在精神病学史和心理学史上，荣格主义都是独一无二的现象。比方说，十年前，历史学家格拉尔德·吉松曾在

《科学史》上发表了一篇关于科学的"研究学派"的历史比较和结构比较的重要研究报告，要在该报告提到的学派中找到与荣格主义的任何相似之处就十分困难（除了这些最成功的学派也都有"魅力型领袖"和高度的"社会凝聚力"以及"约束力"之外）。[2]

按照韦伯的观点，第一个过程就是创立一个有神授能力的权威。这一过程的标志就是有神授能力的领导人及那些被他（她）的光环照耀的圈内核心人士的经常性的专断统治。运动当中那些处于低层的人将这一核心圈看作在某种意义上拥有"通过交往获得的神圣性"。这个阶段也充满了最初的兴奋和崇高的希望，它反映了这类新运动的特点，同时也吸引那些追求关于重获生机和新生的（不管是精神上的，情感上的，还是智力上的）类似体验的那些局外人，都加入到这个运动中来。

第二个阶段的标志就是韦伯提出的所谓"神授能力的常规化"。解放时的兴奋和魅力型个人在任何情况下都能激活的存在于其他人心中的获得拯救的希望，这两者最初的火花将最终使这个学派的权威结构和知识体系趋于合理化或者说常规化，这一点让韦伯迷恋不已。魅力的繁盛就成了官僚主义化了，而狄俄尼索斯式的自发性，将被阿波罗式的标准化所取代。常规化的过程减轻了对有神授能力领导者的直接依赖。尽管这一过程几乎往往会萌芽于这位领导处于巅峰时，但它在领导或病或死、或年老体弱时往往会进展神速。当领导的神授能力不再以异常的方式，而是以老一套的方式赋予当选者时，与受神灵启示的魅力型领导者的关系就变成了获取物质和经济受益的主要手段。韦伯认为：

单纯的魅力型权威，与日常惯例的构成相比，有一个特别不同之点。直接参与的社会关系是纯粹的个人关系，取决于魅力型的个人素质的实践和有效性。如果这不纯粹是一种昙花一现的现象，而是要形成一个稳定的信徒的团体或者一个追随者的群体、一个党派组织，或者任何一个政治或等级制的组织，那么魅力型的权威人物就有必要对自己进行脱胎换骨的改造。实际上，单纯的魅力型权威可能只存在于初创的过程中。它不可能保持稳定，只能要么传统化，要么理性化，要么既传统化又理性化。

在这一转变过程的后面隐藏着以下两个主要动机：(1)社团的持续运动和不间断的复兴运动的追随者的理想、还有他们的物质利益；(2)行政管理层成员、所有弟子或者其他与魅力型领导者继续保持着联系的追随者的更高的理想、还有他们的更大的物质利益。③

就资产阶级基督教的欧洲文明而言，荣格的新异教和民族主义的魅力型学派标志着一种韦伯所谓的与当时宗教、社会和经济的各种现状的"预言性决裂"。用韦伯的话来说就是，荣格简直就是一个预言家：通过自己"个人的召唤"，他既成为了"宗教的继承人"，又变成了"宗教的创始人"。对此韦伯写道：

我们应该明白：在此，"预言家"是指拥有神授能力的某一个人；他的使命就是将一套宗教教条，或者说一个神的旨意，昭示于天下。"宗教的继承人"传授人们古老的启示(真实的或假冒的)，而"宗教的创始人"则称要为人类带来全新的启示。而将来，这两者之间将不存在任何根本区别，相反，它们将相互渗透、合二为一。一个新的宗教团体既然可通过非预

言家改革者的活动而产生，那么不管怎样，由预言家宣讲信条的活动就未必需要了。[4]

荣格活动的基地有两个，屈斯纳赫特和苏黎世。前者是他和他的妻子儿女的居家之地，也是他开展私人活动的场所；后者是心理学俱乐部所在之地，这一俱乐部就是由荣格的亲密伙伴托妮·沃尔夫主持。从二十世纪二十年代到五十年代，荣格这位魅力型的领导者和预言家就是从这两个基地开始领导他的学派或者说宗教的新生的。这一时期同时也是荣格主义运动中魅力型权威发展的第一阶段。现在我们就来简单研究一下这个阶段。

荣格主义者的拜罗伊特：从二十世纪二十年代至五十年代的屈斯纳赫特—苏黎世

荣格主义运动可以、也应该被写成一部史书。然而，本书不能负此使命。因为这只是对荣格学派或者说个人宗教的学术基础和历史基础做一个分析，而不是对作为结果的荣格主义运动的叙述和分析。荣格主义阵营中的许多追随者都有关于他们自己的有趣的故事，总有一天，它们会被公之于世。威廉·麦圭尔曾出版过荣格在各种研讨会上的讲话，而几篇对这些讲话的简短的导言，就是关于荣格的弟子及其运动的最好的历史记录。所以，接下来的内容就是对荣格主义运动早期，也就是这个运动最具学派特征的时期的方方面面做出提纲挈领式的阐述。

如果从历史和社会学的角度来审视荣格主义运动，那么第一个一目了然之处就是，荣格有意使他的运动以他的个性为中心，并且，以和他的直接联系为中心，以和他在苏黎世的、至少三十六年(1912—1948)间的最亲密的同事的直接联系为中心。这是弗洛伊德为他的运动(可以说它正式开始于1902年弗洛伊德星期三小组)所许可的唯一魅力型权威的时间的两倍。从1920年开始，弗洛伊德同意组织一些协会，只要它们能通过口头传统，用直觉的精神分析方法，训练出新的分析家。那口头传统的继承就落在那些曾由弗洛伊德首次分析过、并在后来得到弗洛伊德本人认可的人身上。协会的纷纷建成使弗洛伊德就无需亲自去培养所有的精神分析家了。[5]而荣格直到二十世纪四十年代才同意效法。他自己就是方法和途径所在，是个体化的活榜样，其他人不可以他的名义施行精神治疗，除非他亲自予以批准；并且在此之前，还得与他、或与他最亲近的弟子进行广泛的、治疗方面的接触。

荣格的一位来自英国的追随者迈克尔·福德姆——《荣格全集》的编者之一，于二十世纪三十年代开始与荣格建立了联系——曾讲过这样一段话："在那个时代，任何人如果想要成为一个所谓的荣格主义分析家，就必须前往苏黎世，与荣格建立直接的联系，并且接受他的亲自分析、或者接受他的一、两个亲密同事的分析。尽管有这么一条不成文法，一个人成为精神分析治疗师的过程仍然模糊不清，一般还是被认为是一个使命问题。"[6]迈克尔·福德姆的这段话可以说是证实了上文所述的荣格学派的魅力型本质。就像在拜罗伊特的瓦格纳一样，荣格也是以延续哲学家—天才的同样的方式统治着屈斯纳赫特—苏黎世，他提供的神秘主义只能在那一个圣地

才可以经历到。

只要对荣格学派的历史加以分析，就不难找出另一个引人注目的事实，那就是在这个学派的早期岁月里妇女——尤其是美国妇女——起了很重要的作用。在这一点上，荣格学派反映了19世纪唯灵论和神智学的神秘运动的特点，而且可能出于同样的原因：参加荣格教派的权利及荣格主义分析家地位的授予，并不排斥在有组织的宗教背景中担任精神权威角色（而在基督教和犹太教中，诸如此类的显赫的权力位置都排斥妇女）。举例说吧，1925年所举行的关于分析心理学的研讨会中，参加的二十七人当中就有十八名女性。其中荣格学派的核心成员中只有七人参加，而这七个人是清一色的女性。1928年10月到1930年6月间，总共有三十一名女性和二十三名男子参加了荣格在苏黎世举行的梦的分析研讨会。

荣格运动的立脚点首先在美国。二十世纪二十年代，随着辛克尔、哈丁、伯廷、曼、弗朗西丝·威克斯、玛格丽特·诺德费尔德和伊丽莎白·惠特尼等大批女性分析家的涌现，荣格运动开始在美国轰轰烈烈开展起来。另外一位著名的荣格主义者，也是荣格的翻译——康斯坦丝·朗——要不是早在1923年就去世了，也肯定会是其中一员。荣格二十世纪三十年代的一位弟子约瑟夫·亨德松写道："想到美国妇女在那场与荣格有关的运动中的深远影响，真有点让人肃然起敬。"[7]后来的一位弟子玛丽·梅隆和她的丈夫保罗为1945年博林根基金（根据荣格在瑞士的度暑地之名而命名）的成立提供了所有必需的资金援助。而后来正是这一基金的资助才使《荣格全集》得以翻译和出版，从而为荣格运动提供了"神圣的文本"，并进而为当代的荣格热铺平了道路。[8]事实上，在今天世

界各地所有荣格主义组织中，女性占到了“外行”中的绝大多数。正如古代的狄俄尼索斯教派一样，荣格学派似乎主要是作为一个妇女教派而开始（然后又繁盛起来）的。

在前面的章节中，已经阐述了荣格教派基本思想的发展及其魅力型的结构。最值得注意的一点就是，荣格好像至少从 1912 年开始，就一直在特意按照一个古代神秘主义的模型，发展他的心理学方法和组织规划原则。1916 年，他在心理学俱乐部新近成立时的讲话中曾特别引用了歌德 1816 年写的一首诗《谜》。仅这一点就可以清楚地告诉我们，荣格曾有意识的将他的学派看作是一个能提供古希腊意义上的奥义的学派。另外，有证据证明，这一时期中荣格在与他的病人和追随者的交往过程中，曾特别引用了神秘主义教派的隐喻。

哈丁的分析笔记中，在 1922 年 7 月 5 日那一页上的记录显示，荣格将她梦中的“男修道院院长”的形象解读为一种从无意识中发出来的信息——“你是秘密宗教仪式上的一名神父”——哈丁内心一定很得意，所以必须更加谦恭。她的笔记中还记录了以下她在与荣格讨论时所谈起的尼采关于解放和属于新贵族的思想。请注意关于遵守法则的这段神谕似的论述，与 1917 年海塞的分析家所做的评论相呼应：

如果我们有意识，道德就不复存在。如果我们不具有意识，那么我们仍然是奴隶，如果我们不遵守这条规律，我们就会受到诅咒。[荣格]说，如果我们属于这个秘密教堂，那么就是其中一员，我们无需为此担忧，而可以走自己的路。如果我们不属于它，那么任何说教和组织都无法使我们跻身其中。[9]

早年的荣格在正式提到那些地下教会时往往使用了“秘密教会”这一术语。他根据当时学术界的成果，认为它们是属

于近古时代的密特拉神秘主义的东西。在同病人的交谈中，荣格使用的是非正式意义上的秘密教会，这一秘密教会不是别的，就是荣格学派提供了作为自由和个体性的钥匙的最初意识，或者如同古人在他们的神秘主义所寻求的那种东西，即"更美好生活的希望"。[10]如果我们考虑到荣格曾有闯入密特拉教神秘仪式的神化经历（至少他自己是这么解释那次经历的），那就不难看出，荣格此举是在将他的学派与密特拉主义相提并论，后者是作为一种具有古代雅利安人根源的自然宗教。

在哈丁的精神分析课程上，荣格告诉她（用她自己的话来说），"我们必需达到一个更高的意识境界……然后我们就会发现一个新的领域。而培育这个领域就是我们的责任。"[11]与荣格在一起时的经历使哈丁感悟甚深，兴奋异常。第二年（1923年）她就迁至纽约独自行医，并且建立了一个荣格主义的组织。如此一来，哈丁就将荣格的神秘主义移植到了一个新的国家，而她自己自然就成为了美国荣格主义的光明女神（mater magna）。

从二十世纪一十年代末期开始，并且贯串整个二十世纪二十年代，有一点很明显，那就是谁要想成为这一秘密教会的一员，他就必须到设在瑞士的集体无意识的神秘的洞室里接受秘密人门仪式，而且还得交钱。个体化是通过向荣格、或向得到他认可的分析家付费后获得的安排而达到的；过去如此，现在也如此。在这种亚文化群里，分析家的地位就意味着某人个体化的楷模，也意味着来自荣格的非凡魅力的闪光。个体化的梦想建立在成为荣格主义分析家的梦想之上，而且它很快成为吸收新荣格主义分析家精英的源泉。直到现在，依

然如故。而且，随着荣格关于形象的捏造的虚假的神授能力在大众传媒中的广泛传播，今天社会上很多人仍然痴心向往着走近荣格，希望在精神上同他一样具有非凡的魅力。在荣格主义亚文化群里，我们唯一能找到的可以用来辨识一个人中所谓个体化这种模糊的素质的客观标准，就是"职务魅力"，也就是说"荣格主义分析家"这一称号。要实现个体化就是要像荣格一样，以他的名字作为证明其身份的"学派图腾"。到了今天，人们甚至在申请进入一个获准开设的荣格主义培训院之前，就得花钱接受几年时间的分析（通常一百个小时要付一万美元到一万五千美元），之后就是六到十年的培训（包括精神分析，阅读荣格主义文献；有的培训院里还有关于一些玄奥科学的介绍，如占星术、手相术、《易经》和其他"直觉"方法），而这可能又得花掉十万美元左右。

今天，这个通盘常规化的体系运行起来就像一个多层次经营的金字塔经济机构，卖的就是个体化这种朦朦胧胧、不可捉摸的产品，而荣格主义分析家的地位实质上就相当于销售商，人们可以买到这种地位。大部分荣格主义分析家首先将那些沉迷于荣格及其著作的人看作消费者，他们渴望得到仅次于荣格本人的最好东西；因此，一个荣格主义分析家的病人往往会成为受培训者，他们对这个体系的经济投入可能往往非常可观。金钱、可感知的权力和可感知的灵性，所有这一切都涌入了少数几个合格的荣格主义分析家的囊中，他们是这个金字塔经济体系塔顶上的精英人物。[12]

在营销过程中，荣格主义分析学的另一个卖点——同时也是它对荣格早年的同代人中的精神精英论具有吸引力的原因之一——就是作为神秘主义的入门仪式的精神分析。在海

塞 1917 年的分析里，他的分析家将这一人教仪式描绘成在矿井中与死者及冥府的力量的遭遇。沉人深处到今天仍然是荣格主义最钟爱的玄妙术语；其实也只不过是将布洛伊勒 1911 年前后创造的一个术语——“深渊心理学”——改头换面后吸收为神秘主义学派入会仪式的圣言。1917 年鲁道夫·奥托发表《何谓神圣》一书后，荣格就将他用自己的心理学方法炮制出来的神秘的入会仪式概括为一种对神既敬畏又向往的感情交织的体验。1931 年，荣格大师谈到那些为分析心理学的荣格式的神秘仪式而牺牲自我的人时，曾经说道：“每个已突破了这一关的人，当他回忆其经历时总是会说‘不可思议’”。[13]

他在 1918 的一段陈述恐怕更能说明问题：“与超个人的集体无意识的关联是一个人向外的延伸，它意味着个人的消亡，也意味着它将在新的方面获得重生。古代某些神秘主义中就是这样规定的。”[14]荣格还曾讲过这样一句话：“要使无意识治愈创伤的力量发生效用，往往需要采用一些人工的方法。要完成这样的任务，主要靠的是宗教”。[15]言语之间，我们可以看出，荣格赞成篡取世界上各大宗教的权威以拯救那些精神崩溃的人，因此，也赞成由像他自己的教派那样的教派来对这些圣物作合法的分配。

荣格对于他的精神疗法笃信不移，而且毫不隐瞒这一点。有证据表明，荣格曾应用过一些自相矛盾的手法，这些手法似乎反映出他对体验内在神的改造功效的民族主义信仰。譬如，他的另一个女弟子，叫克特·比格勒，来自德国。她回忆说，1927 年她开始接受精神分析培训时，荣格问她的第一个问题就是“上帝在哪儿？在我们身体之内，还是身体之外？”。

当时她“惊呆”了。她还清楚地记得：荣格一边问一边把张开的手掌放在胸口，然后突然朝外伸出，既而又放回胸口。[16]

1925 年，无论是对荣格的一生，还是对他学派的发展，其意义都非常深远。这一年七月，荣格五十岁。新年伊始，荣格就在美国四处奔波。其间他还造访了位于圣菲市以北的陶斯和普韦布洛的印第安人居留地。将近年末时，他远游非洲，作长途考察。他后来关于这些旅程的大量描述都似乎在表明，太阳崇拜对原始人而言是首要的，而且也证实了他关于内在神灵的中心意象以及集体无意识表现为太阳，星星，曼荼罗的观念。同海克尔、凯泽林一样，荣格在他深入“原始”文化的旅途中找到了真正的太阳崇拜，在他看来，这独立地证实他的集体无意识理论，在这种无意识中，记忆力无所不在，而不是只限于大脑的神经细胞之中。

到了 1925 年，荣格作为一位现代预言家或先知先觉者，已誉满天下了。许多腰缠万贯的朝圣者，纷纷从千里之外的英语国家中慕名来到苏黎世。这些英语国家大都幸免于战火的摧残(不像德国和已支离破碎的奥地利帝国)。于是，他在这一年举行了关于分析心理学的著名研讨会(他在其中的讲话都是用英语)。荣格此举的象征意义不可低估，因为它表明，荣格愿意将他的神秘主义福音散播到全世界。而他在此时此地谈及他“与无意识遭遇”，也决非偶然。可以说随着这一研讨会的召开，随着这种神话般的自我公开，一种个人崇拜便诞生了，它甚至一直延续到今天。

这次研讨会的文本被忠实地记录了下来，并被印刷成册。然而，如果真正按照神秘主义学派或秘密团体的规矩，这些文本只有那些接受了一百个小时的精神分析的已入门者方可获

得，并且还得征得荣格亲自同意。[17]直到1989年普林斯顿大学出版社出版该书后，这一禁果才向大众开放。

既然荣格已将自己个人的神话公之于世，那么对他那帮精力充沛的弟子来说，要将他塑造成一个传奇人物，可谓是万事俱备了。于是到了20世纪30年代，荣格的个性而非他的思想或著作（非专业人士确实很难读懂这些著作）便成了人们的兴趣和理想化的焦点。1931年5月，一位曾求医于荣格的病人写了一篇图文并茂的传记《荣格博士其人》，并在《哈珀杂志》（Harper's Magazine）上发表后，荣格的凯泽林式哲人或圣人的传奇人物形象，在英语世界里变得尤其崇高起来。[18]其后，有关荣格的理想化素描都倾集于他的人格面貌，并将他比拟成圣灵之父（pater pneumatikos）。这些素描在世界传媒中几乎随处可见。1955年2月14日《时代》杂志将荣格的照片刊登在封面上后，关于他的传播便达到了高潮。

1925年荣格的自我剖白使他成为了韦伯所谓的"模范型预言家"的典型代表，与"道德型预言家"要求人们服从、恪守道德准则相反，"模范型预言家"只管为人们指引道路。"这类预言家布道传教时，从不言及神圣的使命，不侈谈服从的道德责任。他们主动迎合那些渴望获得拯救的人们的自身利益，指引他们踏上他自己曾经走过的道路"。[19]道德型预言家与模范型预言家，由于其与各自的宗教社团的关系迥异，所组织发起的运动其社会结构也往往不同。韦伯指出，在这二者中间，模范型预言家的魅力型权威往往使他们倾向于建立一种精英论者的教派，教派内部的俗人有严格的等级之分。他们一般不会将他们的教派发展成为以平等主义的方式包容各类人的"教堂"。作为荣格这个模范型预言家行动的结果，他的学派

和他的运动似乎都印证了韦伯的这个模式。

在二十世纪三十年代初以前，荣格已经着手改造他的民族主义和神秘主义隐喻的基础体系，而更加沉湎于炼金术丰富的象征意义。比如，在1925年，他把与无意识的遭遇经历，同希腊神秘主义教派的入教仪式相类比，由此来构建他关于遭遇无意识的思想。然而，从雅费在他的《回忆梦想反思》中引用的一些材料可以看出，荣格曾经承认，随着1944年《心理学与炼金术》的出版，"我终于找到了导致我1913至1917年的那些体验产生的根据；我在那段时期经历过的过程相当于那本书上所谈到的炼金术的转化过程。"[20]荣格对炼金术中救赎这一主旨很是痴迷，而这一主旨与古代神秘主义有许多共同之处。荣格最早的公开演讲之一发表在1936年于埃洛诺斯会议上，其主题就是关于"炼金术的救赎观念"。[21]

根据荣格弟子自己在二十世纪三十年代、四十年代、五十年代的记载，荣格的团体已经笼罩上了魅力型个人崇拜的氛围。屈斯纳赫特-苏黎世已经变成荣格主义者的拜罗伊特，是荣格弟子能与荣格这位大师亲自切磋的唯一圣地。1925年的分析心理学研讨会或许可以说是对荣格崇拜的转折点。这一研讨会的效应同1876年第一次拜罗伊特节对其后各种"瓦格纳主义"研究机构的发展产生的影响有许多共同之处：杂志和各种瓦格纳社团层出不穷，前往拜罗伊特的朝圣者络绎不绝，甚至还有人计划在德国乃至世界的其他各地发起仿效拜罗伊特节的活动，等等。[22]在这些方面，荣格主义者已开始步瓦格纳主义者之后尘。

从这一时期开始，荣格的许多弟子对那些年中荣格主义运动的、类似于教派的性质发表各种各样的评论。1983年的

一部纪录片《心灵的问题》中就录人了许多采访从二十世纪三十年代开始与荣格过往甚密的弟子时的片断。其中来自加利福尼亚的精神分析家简·惠尔赖特声称，1932 年当她与丈夫一同前往苏黎世第一次接受婚姻问题的诊治时，她对那种“迷信崇拜的做法”颇为反感，觉得周围的人好像一个个都“傻得可笑”。[23]此外在哈佛大学医学院荣格口头档案所收藏的近两百多份尚未出版的访谈录中，还可以发现诸如此类的提法，其中有两个尤为突出。

一个是 1969 年 12 月吉恩·纳梅什(荣格口头档案计划的采访记者)对一个名叫利利亚纳·弗赖的荣格主义精神分析家(她于 1934 年开始接受荣格的精神分析)所作的访谈。当时，利利亚纳·弗赖直言不讳，“它就像一个教派。”[24]而且，同其他大多数许诺可以直接体验到超验之物的魅力型宗教运动一样，它同其他有组织的宗教及其教权主义的调解者势不两立：“他(指荣格)对天主教饶有兴趣，而同时，他对专制制度深恶痛绝。”[25]

对于荣格这位异教创始人及其秘密教会的更加令人不安的描述，是在与约兰德·雅各比的惊人访谈中作出的。约兰德·雅各比也是一位精神分析家，是历史上荣格主义运动中一位颇具影响力的人物。雅各比第一次与荣格见面是在 1927 年。几年后她就开始接受荣格的分析。在荣格的建议下，整个三十年代，她还同时在她的居住地维也纳接受荣格和一个阿德勒主义的分析家的分析。而有意思的是，雅各比在维也纳社会各界小有名气，并且同弗洛伊德一家非常熟识。1936 年，她还出席了弗洛伊德八十大寿的生日聚会。1933 年，在她的情人——一个天

主教信徒——弥留之际，她为表达自己的爱，转投了天主教。

当她写信告诉荣格这件事后，雅各比说，荣格旋即回了信。信中“他怒气冲冲，就像一个被背叛了的未婚夫”。[26]在访谈中，雅各比或引用或解释地介绍了那封信：“在我看来，”荣格写道，“教会中的每一个人都无所谓权利可言。而我是为教会外的人们服务的。”雅各比还称，雅费之所以拒绝将这封信列入两卷本的《书信集》中出版，是因为（如同据说雅费告诉雅各比的那样），“它会在荣格脸上抹黑。”[27]最能说明问题的，恐怕还是要数雅各比对她在荣格核心圈内长达几十年的生活经历的最后评价：“他自己的言行举止似乎表明，他的心理学就是另一种宗教。”[28]

荣格学派的常规化

随着基本信条和规程的改变，最初的魅力型权威的阶段接近尾声，随后开始的是魅力型领导的特权阶段。然后，韦伯认为，追随者们开始觉得有必要建立一个更加持久的权威结构和一个相对稳定的信仰体系。于是在他们的努力下，常规化进程很快就开始了。其时正值二十世纪三十年代中期，荣格主义运动正如火如荼。1948 年，随着 C·G·荣格研究院在苏黎世的成立，这一进程圆满结束。

关于最初的魅力型领袖将其“天赋的恩典”传给他人的方法，韦伯总结出了好几条。此处仅列出相关的三条：第一，魅力型领袖可能直接指定其继承人。如果这样，那么这一继承

人的超凡魅力能力就是被授予的，而未必是与生俱来的。这样一来，这个被一手提拔的继承人可能缺乏在组织内部取得权威所必须的合法性。弗洛伊德曾试图这样提拔荣格，然而荣格自己却从不这样指定继承人。第二，魅力型领袖可能在其家族成员，配偶，或其他亲属中挑选继承人。韦伯称此一常规化方法为“家族神授能力”。当年瓦格纳在他的拜罗伊特团体内所用的好像就是这一方法：1883 年他逝世后，他的妻子科西玛以及到后来他的儿子齐格弗里德就接掌了瓦格纳运动的领导权。[29] 无独有偶，弗洛伊德死后，他的女儿安娜就以革新者和分析学家的身份继承了精神分析运动中核心的魅力型权威。而荣格的妻子托妮·沃尔夫和埃玛都已先他而去，1961 年他逝世后，他的家族中就没有任何一个分析家可以胜任魅力型领袖了。因而在荣格主义运动中，家族神授能力也不是其常规化方式。

第三条方法通常被称为公共机构的神授能力或职务魅力。按照韦伯的看法，这一方法是指“神授能力可以通过履行一些仪式，从一个负有者转移到另一个负有者，或者干脆在一个人身上创造神授能力……这就要求神授能力必须能脱离某一特定的人，即它必须是一个可以转移的客观实体。”[30] 在公共机构的神授能力这种情况中，继任者的合法性（也即他即将领导的追随者的拥护）来自于通过制度化仪式对他资质的察觉和肯定，而不是他个人与生俱来的性格特点。在荣格主义运动中，荣格逝世之前此类的机构和仪式就一应俱全。于是在世界各地，那些继承了荣格的荣格主义分析家们的权威，就变成了依公共机构的形式而授予的神授能力。这一神授能力即来自于他们与关于荣格的捏造的、虚假的神授能力的已知

关联。而与此同时，尤其是在荣格逝世之后，大众传媒和荣格运动中的出版物却继续编造着他的虚假的神授能力。慢慢地，在他的学派传奇——《回忆梦想反思》和其众多模仿者——中刻画出来的荣格形象就成了这一学派的图腾。从这一图腾身上，荣格主义分析家可以取得他们在运动中的权威，而不必求诸他们个人的神授能力。

荣格并没有被某一个魅力型权威继承下来。他将自己的名字从公共机构的角度赋予那些已经受到(精神分析)训练的人们，以此作为他们新的身份的一部分。因而，在某种意义上，可以说荣格是通过他自己的被捏造出来的形象得到继承的。在电影里、录像里、出版物里和各种不计其数的荣格主义组织中，以及人们对他生活的模仿和以他的名字指称荣格主义分析家等种种做法中，荣格的这一形象流传了下来。哪怕就是别人冒充荣格主义分析家，盗用其名义，那也是一种形式的继承。其实这些人是心甘情愿模仿荣格的，打出他的旗号也只是为了求得社会上某些群体的承认。因为这些群体发现荣格的传奇中充满了神授能力，所以自然会将其对荣格的敬仰和崇拜转移到那些打着荣格旗号的人身上。

由于这种原因，荣格主义运动的发展非常迅速。到了二十世纪三十年代中叶，在所有对荣格持有好感的媒体中，荣格大多被描绘成是一位现代预言家、精神领袖，或一位神奇的圣人。而对荣格反感的媒体，则常常影射荣格与纳粹主义之间可能存在的某种关系，或者怀疑他有反犹主义之嫌。其中尤其是《纽约时报》，荣格主义者一直都认为这份报纸明显同情弗洛伊德而排斥荣格。最近亨利·A·默里出版了他的传记，其中有关于他与荣格关系的材料。一位读者在一本颇有

威望的荣格主义期刊上对此书评论说:"如果《纽约时报》(它总是将荣格和希特勒相提并论)肯屈尊详加考察的话(要他们来考察与荣格稍有关联的话题,他们也会不得不捂住鼻子),他们也会选择同样的学术倾向,并且写出另一份同样充满讽刺的、自鸣得意的文章来。"①

在那些相信荣格的先验的"秘密教条"的人看来,那些可以延伸到他人身上的职务魅力(荣格允许这些人以他的名义施展这种能力)不仅是对荣格的直接延伸,而且还可以以它们自己的方式来解释某些先验的神秘力量(原型)。

这些荣格主义分析家就会很快意识到,这种公共机构化的神授能力对他们来说多么有利可图!韦伯发觉了神授能力常规化的面纱背后所隐藏的这种追求经济利益的动机,这与追随者们生来就有的神授能力,以及他们公开宣称的所谓"超世俗"的利他主义动机(韦伯认为这也是魅力型运动的特征)根本毫不相干:

> 只有少数满腔热情的弟子和追随者才会乐于纯粹理想主义地为他们的召唤奉献一生。绝大多数的弟子,出于长期目标的考虑,也会从他们的"职业"中索取物质上的利益"聊以为生"。事实上,这一点对维持这种运动是必不可少的。②

人们曾试图建立一个由荣格主义分析家组成的专门组织,以直接培训其他人,而不需荣格亲自参与。第一批此类尝试是在 1936 年至 1939 年间,地点在英国。尝试者是从苏黎世指派而去的弟子。其中有福德姆和 E·A·贝内特。这批尝试并不成功。但几年后的 1944 年,分析心理学协会就宣布成立了。协会的八个创始会员就是格哈德·阿德勒、卡尔弗·巴克、弗赖达和迈克尔·福德姆、罗伯特·穆迪、菲利

浦·梅特曼、洛特·保尔森和埃尔娜·罗森鲍姆。有意思的是，在这第一个培训协会里，男性多于女性。等到学派常规化，变成一场运动时，这一比例便不再是例外，而是成为了一项规则。1948 年以后，第一代荣格主义分析家在苏黎世完成培训后（接着是在伦敦、纽约、旧金山和洛杉矶），其中的权力结构就从女性占有支配地位，完全转为男性占有支配地位。直到今天，在荣格主义运动中，分析家的等级中仍然是男性居于绝对优势地位。

荣格自己对模仿者及因为模仿而引起停滞不前的深恶痛绝，是他直到晚年仍不愿建立自己的学校或研究院的正式原因。荣格曾有意识地努力建立一个反正统基督教的、关于救赎的教派，或者说尼采主义的宗教。从这一点，无疑可以推断，他也同样想让他的运动中神授超凡能力的精髓尽可能垂传青史、永不磨灭。这就意味着，这一运动必须一直以他自己、他的个性和先验主义的理念为中心发展下去。而且随着他年龄的增长，他可以审时度势地对这些因素作一些改变。作为一个尼采主义者，荣格要看到灵魂僵化的可能性，以及研究机构成立后可能引起的教条主义的滋生和随之而来的堕落，并非一定得具备社会学家的眼光。

然而，从荣格口述档案中透露出来的消息证实，1939 年荣格曾吩咐雅各比去探究建立"荣格主义大学"是否有成功的可能。[33]在从财务和组织方面对这一事业做了一个细致的书面分析之后，荣格决定放弃这一计划。但第二次世界大战以后，在雅各比和其他弟子的怂恿下，荣格同意建立这样一个中心（据说还很勉强）。于是，1948 年 4 月 24 日，通过荣格的瑞士、英国和美国弟子的齐心努力，C·G·荣格研究院在苏黎

世正式成立。

为什么到最后，荣格才开始重新思考他对将其个人神授能力常规化的反对态度？人们只能推测，但有趣的是，1939年荣格首次产生建立荣格主义大学的念头，和二战后他同意建立一个研究院，都是他终有一死的事实的暗示的结果。如同雅费在回忆荣格时所说的那样："1938年，荣格在印度曾因患阿米巴痢疾而身体衰弱，委靡不振。1944年荣格又患心肌梗塞，经历了人生的第二次沉重打击。"雅费然后引用荣格的话说，"就在那时，生活给了我当头的一棒，就像它不时地会去敲击每一个人一样。"[34] 可以说，他的这样一种意识到自己终有一死的心理，促使他考虑建立一种象征他永垂不朽的纪念物，即，将他的思想的传承正规化，并将他的神授能力通过职责传给他人。

在研究院的成立典礼上，荣格亲自作了一个简短的发言，"这一研究机构的建立，其目的是为了继承和发扬我所开创的事业。看到大家为实现这一共同目标而聚集在此，我感到很荣幸。"[35] 展望未来，荣格列举了宗教史、神话学、"妄想型患者"症状的充实等研究项目。发言的引人注目之处，正在于其中所遗漏的东西：荣格自始至终只字未提研究院的职责就是培训和考核"荣格主义分析家"。而这一点却很快成了它的首要职能，直到现在依然如此。事实上，荣格自己似乎也将这一研究院视为一个研究中心——它将创造出一个学术文献体系，从而进一步证实他关于集体无意识及其原型的先验理论。

该研究院出版的第一部书确实做到了这一点。1949年，荣格曾培养多年的弟子C·A·梅尔出版了他关于古代阿斯克勒庇俄斯以信条为基础的医疗方法的硕士论文《古代潜伏

与现代精神疗法》。[36]梅尔此书是一部古典学术著作。它既不属于心理学著作，也与心理疗法的原理和技术无关。其中有一点耐人寻味（事实上，如果考虑到他是圈内核心人士，这就不足为怪了），就是1970年9月当梅尔接受采访时，他毫不隐瞒地说，他反对建立一个"生产精神分析家的工厂"，并且对研究院建成后二十二年的现状很不满意，他指出："现在研究院只重数量不重质量。他们将世界上所有的逃避现实者都一古脑儿网罗进来，这简直糟透了。"[37]

梅尔关于研究院重数量不重质量的言论，与韦伯总结出来的常规化途径、或者神授能力模式不谋而合。因为随着数量的增长，真正从那源源不断的经济财源中谋得利益的，是负责培训的精神分析家中的行政管理人员（他们经由公共机构的方式被授予的神授能力，往往比那些受训者和行政候选人都要多）。而且他们通过教授和培养自己的弟子，也可以在当地社会传播和扩散自己的影响和权力。因此，追求社会地位、尤其是经济地位的动机，是以此方式运行的所有宗教机构背后的真正驱动力，荣格主义运动也决不例外。

作为个人宗教的荣格主义

对于生活在我们的文化背景之下的个人来说（就算没有数十万，也有成千上万），荣格和他的思想是一种个人宗教的基础。这种个人宗教不是取代了有组织的传统犹太—基督教的地位，就是与之并存。特别是在这一后来的组织看来，如同其专业化的分析家所提倡的那样，荣格主义的体验提出了

某种神秘主义承诺和对超验的东西的直接体验，而他们在任何宗教或犹太教中，都无法对之进行体验。

如果将当代荣格主义运动形容为一种个人宗教，那么就意味着，在参加各组织中所有——几乎无一例外地——本质上带有精神或宗教意义的活动时，个人的决定起着关键性作用。那些个人可能都信仰个体化，都信仰超验的和超个人的集体无意识的存在，并且都相信这种集体无意识可以通过个人精神展现在人们面前，继而为了这样一个共同的信仰走到了一起。尽管如此，关键仍在于从特殊之中见出普遍的个人的体验。要实现这一点，人们可以通过与现成的荣格主义社会组织和职能机构的直接接触和交往达到，也可以通过自己的幻想实验，或者阅读荣格主义的文献资料，以及自我反思达到。而世界上所有神话中形形色色的众神，如果除去其文化背景留下的每一点烙印和痕迹，则可以被用作诠释个人体验的"客观"参照物（卢卡奇认为这是各种形式的生命哲学的一大难题）。

然而，正如上文所述，荣格主义运动的行为准则是作为一股强大的社会力量而发挥作用的，这股力量鼓励个人卷入一种经济关系，以实现个体化。而接受荣格主义分析家的分析，则已上升为一种现代人会仪式，或者说一种过渡仪式。并且，在一个神秘的专家（即精神分析家）的帮助下，同超验王国（即集体无意识）及它的伟力（即原型）的接触将铺开一条使人重获生机的更新、重生和救赎（即个别化）之路。如此看来，荣格主义运动几乎可以说是二十世纪版本的古代希腊神秘主义教派（后者是个人宗教的一种异教形式，而且要获得改造的体验，同样也得付费）。[38]

随着1948年培训中心系统的发展(现在已蔓延到好几个国家),在荣格主义运动已建立了许多崇拜场所。在那些场所里,有分析家和门外汉(非职业性荣格主义组织)组成的社团,而正是在这些社团里,加入荣格神秘主义的入会仪式得以可能。荣格死后,这种既培养荣格主义分析家,又能提供入会仪式的场所便迅速蔓延开来。

大多数深受读者喜爱的荣格主义文献往往出自精神分析家之手。他们经常采用的著书模式,就是通过插入大量从同一侧面反映问题的简单分析性短文,来集中研究人们所关注的人际关系中某一特殊领域(如:现代亲密的人际关系中的问题、男性气质、女性气质、虐待儿童现象、厌食症现象等)。那些分析性短文中往往又加入了(1)来自荣格的引文和(2)从原文中原原本本引用过来的神话学资料,以及对它们所作的富于个性的解读。精神分析家们在这些文献中反复使用"分析家"一词,其含义往往很特殊,甚至几乎有些神秘莫测,目的就是为了将他们与其他心理医师区别开来。而有趣的是,荣格在他自己的著作中却将这两个词对等起来使用,而且事实上他似乎更倾向于使用"心理医师"这个词,或许是由于它更通用一些。在实际生活中,将荣格主义分析家与其他心理医师区别开来的标准,就算是存在,恐怕也毫无实际意义。

在这些广为流传的荣格主义文献中,这种想方设法要对上文所提到的所谓区别做一个客观分析的做法,其中的部分问题在于,这些作品是出于一种从经济和社会地位上进行自我提升的目的而作(而其实荣格主义本身,在许多方面,同其极具个人气质的专业文献是无法区别开来的)。尤其在书中字里行间,荣格主义分析家将他们的特殊地位和精神作用常

常毫无保留地公开提升了。每出版一本书，人们对精神分析家的神授能力的认识和了解就要增长一分，并且各地的一些地方性荣格主义组织还可能花钱邀请他去作报告，而这些地方性组织还只是整个庞大的荣格主义国际组织中的一部分。这些地方性心理学俱乐部实际上充当了媒介，它们在各地网罗病人，并将他们介绍给精神分析家；同时它们也是地方的"贸易组织"，而整个荣格主义精神分析就是他们所经营的业务。这些地方性组织大部分都请一些非精神分析家来当它们的名誉领导人，但后者几乎完全是在当地分析家的控制影响下，因为诸如此类的组织领导人往往要么是当地分析家现在的病人，要么就是以前的病人。各地分析家中往往以男性为主导，而女性则在这些地区组织的领导层中占绝大多数。在荣格主义运动时期的所有社会演说中，无论是本来就安排好的荣格理论讨论会，还是他的历史，都未曾扮演过重要角色。

荣格主义的畅销书同时也反映了荣格主义精神分析的更大的资产阶级事业的营销战略。精神分析家詹姆斯·霍尔所著的书《荣格主义体验：精神分析与个别化》，[39]就是一个再也明显不过的实例。这本书，从实质上说，就是为了吸引那些探寻生活意义的人们，怂恿他们通过荣格主义体验来实现这一理想。至于要获得荣格主义体验，就只能掏腰包，与荣格主义分析家建立联系了。书中，这位荣格主义分析家不仅为未来的病人将这一永无止境的过程划分了阶段，而且还列出了他们与某种"超个人实体"——原型——的几次可能相遇的顺序，以便他们一旦决定接受心理治疗后，能够为自己将要经历的所有内容作各方面的准备。至于怎么付费和为何要付费，这位分析

家当然不会忘记提出建议并做出解释。此书最后几章讨论了形而上学的一些问题。诸如，我们怎样才能知道，梦的内容是如何为我们的死做准备的。霍尔明确指出，梦可能会对人死后的生活做一些暗示。这种陈述意在传达一种信息，即通过接受精神分析，懂得如何分析自己的梦具有无可比拟的重要性，因为那时的荣格主义精神分析已变成一种为来生作前期准备的仪式了。书的最后还列出了一张表"到何处以及怎样才能找到荣格主义分析家"，表中列举了各地的荣格主义分析家组织及其种种情况，以方便人们寻找。

荣格主义者对集体无意识及其力量具有强烈的信仰，因为它构成了他们主要的"关于超验的意象"，或者说一种将他们团结在一个形而上学的信仰体系中的、关于存在的巨大链条的意象。尽管在荣格主义运动中有修订主义教义和派系的侵扰(其中前者主要是女权主义——始终抓住荣格个人的"桃色事件"不放；后者如福德姆的"发展学派"，詹姆斯·希尔曼的"原型心理学派")，[40]但直到1993年，集体无意识概念才在官方的荣格主义出版物中受到公开的挑战或抵制。[41]同时由于荣格主义者对形而上学问题的基本关切，以及因害怕失去以公共机构的方式赋予自己的神授能力(既而失去持续稳定的可观利润)、而想不惜一切代价维持荣格的学派传奇色彩的愿望，荣格主义分析家团体的成员中也很少有人发表详尽的和批判性的历史性著作，而这很少的一部分作品也往往因犯有明显不合事实的错误而名声大损。[42]正如人们面临历史上的耶稣这一事实时的情况一样，历史并不是信徒的面包。

荣格主义运动与当代新异教主义

二十世纪六十年代，随着荣格著作被译成英文，并广为流传，他那种对神学、通灵学现象、占星术、《易经》、炼金术，以及各种各样的神秘的宗教体验的痴迷，使他成为鼓舞和确证新异教主义的宗教运动的一支力量。其时，这一新异教运动正开始在欧洲和北美蔓延开来——可谓是阿斯科纳理想的伟大复兴。运动中那些致力于革新的精神追求者——他们很清楚自己作为外行的地位——将荣格奉为运动的预言者。事实上，荣格作为一个倍受尊崇的精神病学家、医生、哲学家和弗洛伊德的同事，其成就确实足以使他们的运动变得名正言顺起来。

在现代美国异教主义中荣格主义思想(如巫术迷信，"女神精神"等)也起着举足轻重的作用。玛戈·阿德勒在她关于这一问题的长篇巨著中曾多次提到这一点。[43]而最近出版的一本书也重申了荣格主义对现代巫术迷信和新异教主义的深远影响。这本书的作者是一位文学家，名叫 M·D·费伯。书中她从精神分析的角度解释了"巫术教派"，并进而表明，自己的意图是要从二十世纪的神秘主义者手中将他们所"劫去用以实现其神秘企图的荣格主义精神分析原理"夺取回来。[44]人类学家丹雅·吕尔曼(Tanya Luhrmann)在其对当代英格兰的仪式巫术组织所作的研究中也指出，早在二十世纪二、三十年代，神秘主义者曾经借用过荣格的集体无意识理论："在那些巫师术士所著文章中，集体无意识实际上就是一块地域，

而巫术仪式则是这一地域的地图，巫师术士们就是按照这一地图在集体的人类心灵中漫游的。”[45]另外，吕尔曼还论证说，今天招摇于各地的巫师术士仍然在广泛引用荣格的理论，甚至照搬荣格的话，“由于与心理学及其中的权威人士有所关联，就算不属于同一平面，它的象征也被巫师术士们用作了知识源泉，而其中最起码的真理准则却都被摒弃了。”[46]

在荣格主义与新异教主义的关联中最具讽刺意味——而且恐怕也是最能引起麻烦——的地方，也许就是在“日尔曼宗教”、或者古代斯堪的纳维亚异教主义在当代欧洲大陆、英格兰和北美的复兴中，荣格的著作所扮演的鼓舞煽动的突出角色。斯蒂芬·弗劳尔斯在他的一篇著名文章中，曾对这一现象，至少它二十世纪七十年代后期的表现，以文献资料作了证明。[47]文章指出：这些组织与世纪之交的中欧各民族主义新异教组织没有直接的历史联系，也不是所有组织都与新纳粹运动有关（尽管某些个人和地方组织确实有这种情况）。第一个此类组织似乎是1973年5月成立于冰岛，同年一个相关组织奥丁仪式在联合王国成立。而美国得克萨斯州在1972年成立了“海盗兄弟”组织，并发展为1978年的“阿萨特鲁自由集会（Asatru Free Assembly）”，规模比原来的组织大得多。“阿萨特鲁”据说是一个冰岛词语，意思是“忠于阿瑟（Asir）”（古代斯堪的纳维亚民族的神）。1987年，阿萨特鲁自由集会正式解散，但其中很多成员在一些小组织中仍然在履行日耳曼异教仪式，阅读荣格的著作，当然也阅读神秘主义者越来越多的关于古代斯堪的纳维亚异教主义的作品——其中就有弗劳尔斯于1988年翻译的利斯特作于1908年的《如尼文的秘密》。[48]

弗劳尔斯指出：

他们的许多思想都来自于最近一些涉及古代日耳曼宗教和一般传统宗教的学术著作，同时也从C·G·荣格的心理学理论中汲取了养料。

原型和集体无意识的概念对新日耳曼宗教的意识形态的构成的影响不可估量……阿萨特鲁和奥丁主义中的众神不能被看作是一些相互独立的、先验的存在，而是意识的典范模型，即原型，它们构成了人类发展的一般模式……这一观点的主要特点就是认为，人性几乎与神性在"生理上"息息相关，而且这种关联中从未有过任何真正破裂的痕迹（即，从未有过所谓"原罪"的概念）……荣格主义心理学与古代日耳曼人的著作，是对新日耳曼人关于人的本质及其在宇宙中的地位的概念的形成最具影响力的思想。[49]

随着民族主义新异教组织在世纪之交的兴起，新斯堪的纳维亚异教主义运动开始将夏至定为假日，以示庆祝（新异教组织一般都如此）。然而，正如弗劳尔斯指出的那样，这些新日耳曼组织的成员"其兴趣更多的是在于古文物研究和种族情感，而非对宗教的热情和自我改造的欲望"。[50] 在1900年前后参加民族性运动的许多成员可能都有这种情况。不过，真正将这些现代日尔曼新异教主义者凝聚在一起的，是他们对被称为"世代交替"观念的共同信仰，即："一个人或一个民族，他的'生理'遗传和'精神'遗传，从本体论的角度上说，是同一的；所以通过返回'旧的方式'就能实现'回归统一体'的改造"。[51] 尽管其他新异教主义运动的哲学思想之间有很多相似之处——其中包括荣格主义思想这一深层的基础——美国的新异教运动一般都尽量回避新日耳曼运动，因为其中有着与新纳粹主义千丝万缕的联系。

未来信条?

闻名遐迩的美国荣格主义精神分析家爱德华·埃丁格(Edward Edinger)曾经公开承认:荣格是二十世纪的预言家;荣格主义运动本质上是一场宗教运动。在一篇出版物中,他甚至将《荣格全集》中的荣格思想,称之为继犹太教和基督教的《旧约全书》和《新约全书》之后受神灵启示的"新降天命"。[52]来自荣格著作的段落现在往往被看作是有些牧师布道的组成部分,在旧金山的新时代"诺斯替教堂",阅读荣格的作品甚至是其礼拜仪式的一部分。此外在某些一位论派的礼拜式中,除了朗读爱默生的作品外,也朗读荣格的作品。

是否可以认为,我们是在见证一个有朝一日将发展成为仪式化礼拜、甚至成为伊曼纽尔·斯维登堡式大教堂的新宗教运动的诞生呢?[53]是否可以认为,随着荣格主义运动的展开,及其与二十世纪晚期的新时代精神的融合,一个以将荣格尊奉为神人为基础的信仰正欲破土而出呢?荣格的尼采主义宗教是否将最终赢得这场文化斗争,并以它自己关于未来的个人宗教取代基督教呢?这一切只有历史才会有答案。

注　释

① 马克斯·韦伯:《经济与社会》(贝克莱和洛杉矶:加利福尼亚大学出版社,1978),第246—299页,第1111—1156页。欲了解韦伯所持的神授能力的概念对当代历史事件、领导人物、运动和组织的延伸和运用,可参见罗纳德·格拉斯曼和威廉·斯瓦图斯共同编著的文集:《神授能力·历史·社会结构》(纽约:

格林伍德出版社，1986)。

② 格拉尔德·吉松:《科学变化·新兴领域·研究学派》,出自《科学史》第19期(1981),第20—40页。

③ 马克斯·韦伯:《社会和经济组织原理》(纽约:麦克米伦出版公司,1947),第363—364页。

④ 韦伯:《宗教社会学》,第46页。

⑤ 譬如,到了1920年,马克斯·艾廷顿("秘密委员会"成员)已经弗洛伊德的许可,在柏林成立了精神分析医院兼培训院,开了此类组织之先河。1922年在维也纳成立了第二个此类医院。欲了解弗洛伊德对自己运动的看法,可参见他的《论精神分析运动史》,詹姆斯·斯特雷奇译(纽约:诺顿出版公司,1966)。关于美国精神分析的兴起,参见C·P·奥本多夫:《美国精神分析史》(纽约:格鲁内-斯特拉顿出版公司,1953)。

⑥ 迈克尔·福德姆:《英格兰分析心理学》,载于《分析心理学杂志》第24期(1979),第280页。

⑦ 约瑟夫·亨德松:《关于荣格主义精神分析历史和实践的思考》,出自默里·斯坦编著的《荣格主义精神分析》(拉萨尔:公开庭出版公司,1982),第11页。亨德松认识到了妇女在本世纪(二十世纪)荣格主义运动发展中的作用,但是,在解释这一现象时,他并不是着眼于那些众所周知较为世俗的心理学、或社会学假设,而是一五一十按照荣格主义的方式,将此现象归因于她们要向男性证明她们也有自己的女性原型,以缓和西方世界中的男女紧张对峙。

⑧ 关于博林根基金的成立过程,参见博林根系列的编者记录了三十多年的备忘录:威廉·麦圭尔:《博林根:回溯往事的探险》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1989)。

⑨ 引自麦圭尔和霍尔:《荣格演讲集》,第29页。

⑩ 参见布尔克特:《古代神秘主义教派》,第12—29页。

⑪ 引自麦圭尔和霍尔:《荣格演讲集》,第29页。

⑫ 在极为重视分销权的销售上,这一金字塔经济体系,与诸如安利公司和努思金公司等美国其他魅力型经营运动相差无几。现行荣格主义运动中的入会仪式似乎可分为四个等级,随着等级的上升,人数规模就越小。在这一金字塔中,等级由下往上依次是:"感兴趣的非病人",他们可以购买荣格主义的书籍、参

加一些荣格主义的活动等。其次是"荣格主义分析家或实习生的病人"。再往上就是获准建立的研究院的"实习生"(实际上只是病人地位的提升),最后就是"荣格主义分析家"。1991年,根据一张列入了将近500个正式分析家和大约1000个实习生的官方统计表,我发现荣格主义精神分析的总市场价值达8千万美元,是一个名副其实的大型资产阶级企业。其中还不包括不计其数打着荣格牌子的工场和出版物等。因而,整个世界范围内,可以说荣格主义运动每年产值达数亿美元。

⑬ C·G·荣格:《分析心理学与世界观》(1928/1931),出自《心灵的结构与动力》,第740段。

⑭ 荣格:《无意识的作用》,第13段。

⑮ 同上,第26段。

⑯ 克特·比格勒:《德国分析心理学的发展》,出自迈克尔·福德姆编:《走近荣格:关于荣格作品及其个性的影响论文集》(费城:J·B·利平科特出版公司,1963),第21—25页。

⑰ 麦圭尔和霍尔:《荣格演讲集》,第17页。

⑱ 此次访谈录在《荣格演讲集》中也有记载,第50—56页。

⑲ 韦伯:《宗教社会学》,第55页。

⑳《回忆·梦想·反思》,第209页。

㉑ 这一埃洛诺斯讲演为他作于1944年的《心理学与炼金术》(《全集》第12卷)中的好几章打下了基础。

㉒ 参见拉奇和韦伯:《欧洲文化与政治中的瓦格纳主义》。

㉓ 洛杉矶荣格研究院:《心灵的问题》,第11页。

㉔ 利利亚纳·弗赖访谈,《荣格口述档案》,第4页。

㉕ 同上,第8页。

㉖ 约兰德·雅各比访谈,同上,第27页。雅各比的访谈妙趣横生、耐人寻味。她对荣格在反犹主义问题上的"矛盾"心理直言不讳,但同时声称荣格曾对她说,"你知道,我绝对不会跟一个犹太人结婚生子"(第19页)。

㉗ 同上。

㉘ 同上,第28页。

㉙ 参见大卫·拉奇:《瓦格纳的拜罗伊特弟子》,出自拉奇和韦伯:《欧洲文

化与政治中的瓦格纳主义》。

㉚ 马克斯·韦伯:《魅力型权威的性质及其常规化》,出自S·N·艾森施塔特:《论神授能力和体系的建立》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1968),第57页。

㉛ 希拉·格里马尔迪-克雷格:《肮脏的哈里》,出自《春天》,第54期(1993)第149页。

㉜ 韦伯:《社会和经济组织原理》,第366页。

㉝ 雅各比访谈录,《荣格口述档案》,第81页。

㉞ 阿涅拉·雅费:《荣格的晚年》,出自雅费:《荣格生平及其著作》,第99页。

㉟ C·G·荣格:《在荣格研究院成立会上的讲话(苏黎世,1948年4月24日)》,载于《杂作》,第1129段。

㊱ C·A·梅尔:《古代潜伏与现代精神疗法,荣格研究院论文集,第一卷,苏黎世》(苏黎世:劳舍尔出版社,1949)。莫妮卡·柯蒂斯将此书译为英文:《古代潜伏与现代精神疗法》(埃文斯顿:伊利诺斯大学出版社,1967)。在这一书的跋中,梅尔尽管极力反对认为荣格的心理学是一种教派或者说地下神秘团体,但他还是忍不住对现代荣格学派与古代阿斯克勒庇俄斯治疗教派的相似之处作了一番论述。

㊲ C·A·梅尔访谈录,1970年9月,《荣格口述档案》,第80页。

㊳ 关于古代同类现象,可参见A·J·费斯蒂吉埃:《希腊个人宗教》(贝克莱和洛杉矶:加利福尼亚大学出版社,1954)。在布尔克特的《古代神秘主义教派》中也可以找到关于古代异教神秘主义教派的这种观点。布尔克特是关于希腊宗教的主要权威之一。他指出:"神秘主义是个人宗教的一种形式,它们往往依赖于个人的决定,并以寻求接近神的某种形式为最终目的"(第12页)。另可参见阿瑟·达比·诺克《转型:从亚历山大大帝到希波的奥古斯丁的新老宗教》(牛津:牛津大学出版社,1933)。

㊴ 詹姆斯·霍尔:《荣格主义体验:精神分析与个别化》(多伦多:内城丛书,1986)。

㊵ 关于荣格主义分析家的经典的、发展的原型学派,见安德鲁·塞缪尔斯:《荣格与后荣格主义者》(伦敦:劳特利奇—基根·保罗出版公司,1985)。

㊶ 参见诺尔:《多重人格和情结理论》,第321-323页。

㊷ 譬如在最近出版的一本关于荣格最著名的病人之一克里斯蒂安娜·摩

根的传记中，作者克莱尔·道格拉斯——他也是一位著名的荣格主义分析家——就犯了一系列明显的错误。他说："1912年，年轻的荣格与弗洛伊德分道扬镳。原因很明显，即荣格不可能接受弗洛伊德的关于性欲的教条；而对弗洛伊德来说，荣格的集体无意识思想就是异端。他们断绝关系后，荣格经受了严重的精神危机。但此后，他就创立了自己的理论体系，并出版了《无意识心理学》。其中基本的出发点和基本原理就是集体无意识和个人无意识，这是一种乐观主义的心灵观，而不是一个悲观主义的心灵观，也是一个旨在实现个别化而不是简单狭隘地适应现实的治疗模式，它可扩大，也可还原"(《诠释黑暗：荣格生活中的不为人知的女人——克里斯蒂安娜·摩根的一生》[纽约：西蒙—舒斯特出版公司，1933]，第129页)。书中不仅历史事件顺序混乱，而且细节描写也错误百出。这种对荣格思想和生平的历史的无知在荣格主义分析家中是屡见不鲜的。

㊸ 玛戈·阿德勒：《招月下凡》(纽约：瓦伊金出版社，1979)。

㊹ M·D·费伯：《现代巫术与精神分析》(新泽西州，布兰伯里：法利·狄金森大学出版社，1991)。

㊺ 丹雅·吕尔曼：《巫术信条：当代英格兰的仪式魔术》(马萨诸塞，剑桥：哈佛大学出版社，1989)，第281页。

㊻ 同上，第282页。

㊼ 弗劳尔斯：《日耳曼宗教在当代英美文化中的复兴》，第279—294页。

㊽ 参见梅尔顿和波吉：《魔术·巫术·美国异教：文献提要》，第233—236页。

㊾ 弗劳尔斯：《日耳曼宗教在当代英美文化中的复兴》，第288—289页。

㊿ 同上，第292页。

(51) 同上，第193页。

(52) 爱德华·埃丁格：《意识的产生：荣格为现代人编的神话》(多伦多：内城丛书，1984)第90页。

(53) 关于斯维登堡"新生活"教堂的持续发展(在宾夕法尼亚州的布林亚登(Bryn Athern)确实有一大教堂)以及关于它的学术性圣徒传记，可参见罗宾·拉森编：《伊曼纽尔·斯维登堡：一个持续的幻象》(纽约：斯维登堡基金，1988)。